خیام

از

سید سلیمان ندوی

خیام

اور اُس کے

سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر

از

سید سلیمان ندوی

یہ مقالہ آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء میں بمقام پٹنہ پیش کیا گیا تھا

اور اب

حکیم خیام کے چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل اور رباعیات کے ایک غیر مطبوعہ نسخہ کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈھ

طبع اول سنہ ۱۹۳۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ رب العالمین، والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین،

خیام کی نسبت ہر زبان مین اتنا کچھ کہا جا چکا ہے کہ اس موضوع مین کوئی جدت باقی نہین رہی ہے، تاہم مین نے اس پر قلم اٹھانے کی جرأت کی جس کی صرف دو وجہین ہین، ایک تو یہ کہ اس کے بعض واقعات تصانیف اور سنین کے متعلق مجھے کچھ کہنا تھا، اور اپنی فکر و کاوش اور جد و جہد کے نئے نتیجے ارباب نظر کے سامنے پیش کرنے تھے، اور دوسری یہ کہ اب تک لوگون نے اس کو صرف اسکی رُباعیون ہی کے ذریعہ سمجھنا چاہا تھا، جنکی تعیین سراسر مشکوک ہے، اور مین نے اسکو اسکی خاص فلسفیانہ تصانیف کے ذریعہ روشناس کیا ہے، جنمین وہ بالکل ایک نیا شخص معلوم ہوتا ہے، اسی لیے کتاب کے آخر مین اسکی فلسفیانہ تصانیف کا حصہ بھی شامل کر دیا ہے، تاکہ ہر شخص اس کو اس آئینہ مین بآسانی دیکھ کر پہچان سکے،

پیش نظر اوراق حقیقت مین آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھے گئے تھے، قدر شناسون نے توقع سے بڑھکر حوصلہ افزائی کی تو خیال ہوا کہ رباعیات کے کچھ اور مباحث بڑھا کر اس کو کتاب کی صورت مین شائع کر دیا جائے، چنانچہ

اسکی موجودہ صورت اسی خیال کا نتیجہ ہے، اور دل نے کہا کہ اگر اربابِ نظر کی نگاہ مین اس کتاب مین کوئی نئی بات نہ بھی ہو تو کم از کم یہی کیا کم ہے کہ "خیامیات" کے متعلق ہماری زبان مین ایک مستقل کتاب موجود ہو جائیگی، وکفیٰ بہٖ فخرًا،

مین نے اس کتاب کی لفظی و معنوی تصحیح، سنین کی تحقیق و تطبیق، واقعات کی تلاش و تفتیش اور ماخذون اور سندون کے حوالون مین اپنی استطاعت بھر پوری احتیاط کی ہے، تاہم انسانی کوششون کی نسبت غلطیون سے پاک اور خطاؤن سے بری ہونے کا دعویٰ کون کر سکتا ہے، استدراک و اضافہ کے آخری عنوان مین بعض امور کی تصحیح یا مزید توضیح کر دیگئی ہے،

کاپیون اور پروفون کی تصحیح مین بھی خاص کوشش کیگئی جسکا اتنا اثر ضرور رہا کہ کتاب مین نسبتہ غلطیان کم ہین، اہم غلطیون کو قلم سے یا چٹ چھپوا کر درست کر دیا گیا ہے، تاہم اس احتیاط کی بنا پر کہ شاید کوئی نسخہ تصحیح سے رہگیا ہو آخر مین تصحیح اغلاط کا ضمیمہ بھی شامل کر دیا گیا ہے،

اصل کتاب ڈیڑھ برس سے چھپی رکھی تھی، مگر خیام کے آخری رسالہ میزان الحکم کی کسی صحیح اصل کی تلاش و جستجو اور حصول کے انتظار اور اسکی تصحیح کی کوشش مین طباعت کا کام رکا رہا، شروع ستمبر ۱۹۳۲ء مین بمبئی سے جب اس کے فوٹو آئے تو بقیہ کتاب کی چھپائی پوری کیگئی،

آخر مین مجھے اپنے عزیز رفیق مولوی سعید صاحب انصاری مؤلف سیر الصحابیات کا شکریہ ادا کرنا ہے جنھون نے کاپیون اور پروفون کی تصحیح بڑی کوشش و جانفشانی سے کی ہے، اور انڈکس بنانے کا کام باریک بینی اور دیدہ ریزی سے انجام دیا ہے،

سید سلیمان ندوی
دار المصنفین، اعظم گڈھ،

۱۷ راگست ۱۹۳۳ء

فہرست مضامین خیام

استدراک و اضافہ

۴۷۱ – ۴۸۷

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابرهيم الخيامي
قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الذي جل جلاله وتقدست
اسماؤه اعطى كل شئ خلقه ثم هدى واحصى كل شئ عددا والصلوة على نبيه
المصطفى محمد وآله الطاهرين الاوصاف للموصوفات على ضربين ضرب
يقال له الذاتي وضرب يقال له العرضي ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما
للموصوف ومنها ما يكون لازما بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب واما
بالوهم وبالوجود معا ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين قسم يقال
له الاعتباري وقسم يقال له الوجودي فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم
بالاسود اذا كان اسود فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات
الاسود وصفة وجودية واثبات هذا القسم الوجودي مستغن عن البرهان
لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس واما القسم الاعتباري العرضي فكوصف
الاثنين بانه نصف الاربعة لانه لو كان كون الاثنين نصف الاربعة امرا زائدا
على ذاته لكان للاثنين معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد والبرهان
قائم على استحالته واما القسم الاعتباري الذاتي فكوصف السواد بانه لون فان
كونه لونا وصف ذاتي له والبرهان على ان اللونية ليست بصفة زائدة على ذات
السوادية في الاعيان هو انها لو كانت صفة زائدة فلا بد من ان تكون عرضا
اذ السواد عرض ثم كيف يمكن ان يكون عرض موضوعا لعرض آخر وان كان موضوع
السوادية موضوعا للونية لكانت اللونية صفة في موضوع السواد ولكانت
اللونية امرا موجودا في الاعيان يلزم من خارج ذاته ان يكون سوادا وهذا محال
ومعنى قولنا الوصف الاعتباري هو ان العقل اذا عقل معنى فانه يفصله

ما لا

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربية لعمر بن ابراهيم الخيامي الموجودة
في مكتبة حكومة برلين (اسليت بيليوتيك) رقم ٢٢٣٧٠

رسالة بالعجمیة لعمر الخیام فی کلیات الوجود

بسم الله الرحمن الرحیم

چنین گوید ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی که چون بسعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک بن مؤید واصل
شده فرموده و اختصاص حاصل شد و تعالی مجالس خویش بیرون از یادگاری خواستی در علم کلیات بر این
جزوی برسالت و سابق از بهر وی خواست او املی کرد و شد آنرا اهل علم و حکمت این نسخه بعضی کلیات مختصر
مفید تر از جمله مجلدات است این معانی مقصود حاصل کردانا دحکمه و لطفه

آغاز سخن

بدانکه هر چه موجودات است بجز ذات باری یا جنس است و آن جوهر است و جوهر بدو قسمت است
بسیط و لفظهای که بازای معنی کلیات است اول لفظ جوهر است و جوهر از ابد و قسمت کی لفظ

عکس نسخهٔ کلیات الوجود فارسی موجود کتبخانهٔ برتش میوزیم لندن

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للامام عمر الخيامي والعمل به والبرهان على
ذلك كانت الكفتان والسطوحات للماء والقول فيه يدور على اربعة فصول **الفصل الاول**
في صنعة الميزان والوزن به قال الامام عمر بن ابرهيم الخيامي اذا اردت ان تعرف مقدار كل
واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما اخذنا مقدارا من الذهب الخالص ونعرف وزنه في الهواء
وكذلك ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية ثم ناخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان
العمود متشابهة الاجزاء اسطوانى الشكل ونضع الذهب في احدى الكفتين في الماء ونحرك الاخرى
ما يثقلها ويحصل العمود موازيا للافق ونعرف مقداره ثم نعرف نسبة وزنها الهوائي الى وزنها المائي ثم
نعتبر المركب ونعرف وزنه الهوائي الى وزنه المائي فان كانت النسبة مثل وزن الذهب الهوائي
الى وزنها المائي فان المركب هو من الذهب الخالص لا شيء فيه من الفضة وان كانت النسبة مثل نسبة الفضة
فان المركب هو من الفضة لا شيء فيه من الذهب وان كانت النسبة فيما بينهما حينئذ يكون الجرم مركبا منهما

صورة نسخة ميزان الحكم لعمر بن ابرهيم الخيامي الموجودة في مكتبة
جامع بسبائي

هنگام سپیده دم خروس سحری
دانی که چرا همی کند نوحه گری
یعنی که نمودند در آیینهٔ صبح
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ
عمر خیام طاب الله ثراه
تاریخ سلخ شهر رجب المرجب
سنه احدی عشر و ثمانمائه
الهجریة النبویة

[illegible]

عکس نسخهٔ رباعیات خیام، موجودہ کتبخانہ اصلاح دیسنہ
(ضلع پٹنہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوانح خیام کے ماخذ و مصادر

پر

ناقدانہ تبصرہ

حکیم عمر خیام پر مشرق اور مغرب کے دونون ملکون مین اتنا لکھا جاچکا ہے، کہ اس مین کوئی نئی بات پیدا کرنا مشکل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ جس موضوع پر جتنا زیادہ کہا جاتا ہے، اس مین اتنی ہی زیادہ غلط فہمیان اور پیچیدگیان پیدا ہوتی ہین، غریب خیام بھی اسی مصیبت مین مبتلا ہی، اس لیے بدگمانی نہ ہوگی، اگر آپ یہ سمجھین کہ خیام کے متعلق میرے اس مقالہ سے شاید کچھ غلط فہمیان اور پیچیدگیان اور زیادہ بڑھ جائین گی، کم نہ ہون گی، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ انھین پیچیدگیون سے مشکلات کی کشایش ہو، اس لیے مین نے بھی اس ہفت خوان کو طے کرنے مین رستمی کی جرأت کی ہے،

اس سے پہلے کہ اصل بحث شروع کی جائے، ان کتابون کا جائزہ لینا ہی جو حکیم خیام کے حالات

کی ماخذ و مصدر رہین، اور ان اہم تصانیف پر تبصرہ کرنا ہے جو خیام پر مشرق و مغرب مین ابتک لکھی گئی ہین، اسمین کوئی شک نہین ہو کہ خیام کیساتھ اسوقت مشرق مین بھی جو دلچسپی لیجا رہی ہے وہ تمامتر مغرب کی داد و تحسین کا نتیجہ ہے، خیام کے سوانح و حالات اور اوسکی تصنیفات، اور خصوصًا رباعیات کی تلاش و جستجو و اشاعت مین سب سے زیادہ فضلاے مغرب نے حصہ لیا، اسیطرح اُس کے حالات کے قدیم ماخذون کی تلاش و تحقیق کے میدان مین بھی انہین کا قدم پہلے آگے بڑھا، اس لیے نامناسب نہ ہوگا، کہ ان ماخذ کا ذکر ان ماخذ کے دریافت کرنے والون کی کوششون کے ذکر کے ساتھ ساتھ کیا جائے،

۱۔ اس سلسلہ مین سب سے پہلا نام فرنچ مستشرق پروفیسر ہوتسما Houtsma کا ہے، اس سے پہلے خیام کے حالات مین جو کچھ لکھا جاتا تھا، وہ عمومًا نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی و ہمدرسی کی داستان ہے، جو متاخرین کی اکثر تاریخون اور تذکرون مین موجود ہے، پروفیسر ہوتسما پہلا شخص ہے جس نے اس قصہ کے استناد پر شک و شبہہ کی نگاہ ڈالی، عربی مین زبدۃ النصرہ کے نام سے آل سلجوق کی ایک تاریخ ہے، اس کتاب زبدۃ النصرہ کی حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود سلجوقی کے وزیر انوشیروان ابن خالد المتوفی ۵۳۲ھ نے فارسی مین آل سلجوق کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی، (یہ وہی انوشروان ہے جس کے اشارہ سے ابوالقاسم حریری نے اپنے مشہور مقامات حریری لکھے ہین) انوشروان کی اس مختصر فارسی تاریخ کا نام چلپی کے بیان کے مطابق "فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور" ہے، اس کے بعد عماد الدین کاتب المتوفی ۵۹۷ھ نے "نصرۃ الفترہ و عصرۃ الفطرہ" کے نام سے عربی مین انشا پردازانہ لفاظی مین قافیون کے جوڑ توڑ کے ساتھ سلجوقیون کی ابتدائی تاریخ دیباچہ کے طور پر لکھی، اور اس مین

انوشروان کی کتاب کو اسی لفاظی اور قافیہ کی پابندی کیساتھ عربی مین ترجمہ کرکے اپنی کتاب مین شامل کردیا، اس کے بعد ابو الفتح بنداری المتوفی ۶۲۳ھ نے نصرۃ الفترہ کی لفاظی اور حشو و زوائد کو کم کرکے اس کا ایک مختصر نسخہ تیار کیا جسکا نام زبدۃ النصرہ و نخبۃ العصرہ ہے، ان کتابون کی لفاظی اور قافیہ بندی کی رعایتون سے اندازہ ہوتا ہی کہ ابو القاسم حریری کے انداز نے خیالی افسانون سے نکل کر تاریخ کے میدان مین بھی اپنا سکہ جما لیا تھا،

بہرحال اسی آخری کتاب کو پروفیسر ہوتسما نے ۱۸۸۹ء مین شائع کیا، اور اس پر ایک فرنچ مقدمہ لکھا، اس مقدمہ مین اس کتاب کے اس ایک فقرہ کے ایک لفظ (مکتب) سے جسمین باطنی ملاحدہ کا ذکر اور حسن صباح کی طرف اشارہ ہے، یہ مطلب نکالا ہے، کہ حسن صباح وغیرہ جس سلجوقی وزیر کے ہم درس اور ہمسن تھے، وہ یہی انوشیروان خالد ہے۔ اس دیباچہ نے خیام و نظام الملک و حسن صباح کی مشہور دلچسپ داستان کو سب کی نگاہون مین مشکوک بنادیا، اور اصلی خیام کی تلاش کی طرف لوگون کو متوجہ کردیا،

۲۔ خیام کی تاریخی شخصیت پر یورپ مین سب سے پہلے جسکی نگاہ پڑی وہ روسی مستشرق والنتین ژوکوفسکی V. A. Zhukovski ہے جس نے خیام پر ۱۸۹۷ء مین ایک محققانہ مضمون روسی زبان مین لکھا، یہ مضمون پٹرسبرگ مین مظفریہ نام کے ایک مجموعۂ مقالات کے ضمن مین چھپا ہے، اس مضمون کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین ان مستند عربی و فارسی کتابون کے بعینہ وہ اقتباسات ہین جنمین پروفیسر موصوف کو حکیم خیام کے حالات یا برائے نام تذکرے ملے ہین، مضمون کا دوسرا حصہ حکیم خیام کے ان ۸۲ رباعیات پر مشتمل ہے، جنکو موصوف نے دوسرے شعراء کے رباعیات مین مخلوط

---

[1] دیباچۂ فرانسیسی زبدۃ النصرہ ص ۱۴ و ۱۵ اپریل،

اور ان کی طرف منسوب پایا ہے، اور اس لیے ان کو "آوارہ گرد رباعیات" کے نام سے موسوم کیا ہے،

ژوکوفسکی نے اپنے اس مضمون مین خیام کے حالات حسب ذیل مصنفین کے حوالے سے نقل کیے ہین،

۱- نزہۃ الارواح وروضۃ الافراح فی تواریخ الحکماء المتقدمین، شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری تالیف سنہ ۵۸۶ھ یا سنہ ۶۱۱ھ،

۲- مرصاد العباد، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ، تالیف سنہ ۶۲۰ھ،

۳- تاریخ الحکماء، قاضی اکرم جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف قفطی، تالیف سنہ ۶۲۴ھ یا سنہ ۶۴۶ھ،

۴- فردوس التواریخ، مولانا خسرو ابرقوہی، تالیف سنہ ۸۰۸ھ،

۵- تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی، تالیف سنہ ۱۰۰۰ھ،

۳- ژوکوفسکی کے اس مضمون کو ڈاکٹر ڈینی سن راس نے انگریزی مین نقل کیا، اور اپریل سنہ ۱۸۹۸ء کے جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی مین شائع کیا، اسکا اثر یہ ہوا کہ انگریز مستشرقون کے اندر بھی خیام کی تحقیق کا ولولہ پیدا ہوا، چنانچہ سب سے پہلے پروفیسر براؤن نے (جن سے سنہ ۱۹۲۰ء مین کیمبرج مین مجھے ملاقات کی عزت حاصل ہوئی) سنہ ۱۸۹۹ء مین جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن مین (صفحہ ۴۰۵ تا ۴۱۱) ایک مختصر مضمون لکھا، جسمین خیام کے سوانح کے بعض نئے مآخذ ذکر کیے، اور خصوصیت کیساتھ مغلون کی تاریخ جامع التواریخ کا ایک حصہ شائع کیا، جسمین حسن صباح اور باطنیون کے سلسلہ مین عمر خیام اور نظام الملک و حسن صباح کی ہمدرسی و معاہدہ کی وہی پرانی داستان مذکور ہے، پروفیسر براؤن کے اس مضمون کا عنوان یہ ہے، "خیام پر کچھ مزید روشنی"،

۴- سنہ ۱۹۰۰ء مین میتھیون پریس لندن نے رباعیات خیام کے انگریزی ترجمہ فٹز جیرلڈ کا نیا نسخہ

شائع کیا اور اس پر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اک مضمون مین ایک دیباچہ لکھا، اور اس دیباچہ کو تین بابون مین منقسم کیا، پہلے باب مین خیام کے تاریخی عہد کی تفصیل ہے، دوسرے مین خیام کے ذاتی حالات ہین اور تیسرے مین فرز جیرلڈ کے ترجمہ کا حال ہے، دوسرا باب جو ۲۸-۷۶ تک خیام کے حالات مین ہے، اسمین ڈاکٹر راس نے ژوکوفسکی اور براؤن کے مضامین کو اور ہوتسما کے نظریہ کو اپنے بعض مزید بیانات کیساتھ درج کیا ہے، اور ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعیین کی ناتمام کوشش کی ہے،

راس نے اس مضمون مین حسب ذیل کتابون کے اقتباسات درج کئے ہین،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی (خیام کا معاصر تھا)

۲- فردوس التواریخ،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۴- مرصاد العباد رازی،

۵- تاریخ الحکما قفطی،

۶- آثار البلاد قزوینی،

۷- جامع التواریخ، رشید الدین فضل اللہ،

۸- تاریخ الفی ٹھٹھوی،

۹- ریاض الشعراء،

۱۰- ابن الاثیر،

۵ ۔ پروفیسر براؤن نے اسی کے بعد اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا تصنیف کرنی شروع کی ہے، ۱۹۰۶ء مین اوسکی دوسری جلد شائع ہوئی، اسمین خیام اور حسن صباح کے حالات مین ان تمام معلومات بالا کو نہایت خوبی کیساتھ یکجا کر دیا، اور کچھ نئے معلومات بھی جستہ جستہ ان مباحث مین بڑھائے، اور حسب ذیل ماخذ کے اقتباسات تاریخی ترتیب سے شائع کئے،

۱ - چہار مقالہ عروضی سمرقندی،

۲ - مرصاد العباد، نجم الدین رازی،

۳ - تاریخ الحکما قفطی،

۴ - نزہۃ الارواح شہرزوری،

۵ - آثار البلاد، قزوینی،

۶ - جامع التواریخ فضل اللہ،

۷ - فردوس التواریخ،

۸ - تاریخ الفی، ٹھٹھوی،

۹ - کشف الظنون، حاجی خلیفہ،

۶ - علامہ عبد الوہاب قزوینی ایران کے موجودہ علما مین نہایت لائق اور وسیع النظر عالم ہین، (ان سے مجھے ملاقات کی عزت پیرس مین ۱۹۲۰ء مین حاصل ہوئی ہے) انھون نے پروفیسر براؤن کے زیر نگرانی گب میموریل سیریز کی متعدد کتابون کا نہایت خوبی کیساتھ تصحیح و تحشیہ کیا اور تبصرہ لکھا، انھین مین عروضی سمرقندی کا چہار مقالہ بھی ہے، جسکی تصحیح و تحشیہ اور ضمیمہ نگاری کی خدمت ۱۹۰۹ء

مین علامہ موصوف نے ادا کی ہی، اس ضمیمہ مین انھون نے خیام کے متعلق پروفیسر براؤن کی تحریر کا خلاصہ فارسی مین نقل کرکے بعض جزئی باتین اپنی طرف سے بڑھائی ہین،

اصل ماخذون مین قزوینی نے صرف ایک ماخذ یعنی خاقانی کے ایک شعر کا اضافہ کیا ہے جسمین خیام کا نام آیا ہے، اور ان ماخذون کی تاریخی ترتیب یہ رکھی ہے،

۱- چہار مقالۂ عروضی سمرقندی، تالیف ۵۵۰ھ، (تقریبًا)

۲- خاقانی المتوفی ۵۹۵ھ کا ایک شعر،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری، (۵۸۶ھ - ۶۱۱ھ)

۴- مرصاد العباد شیخ نجم الدین دایہ تالیف ۶۲۰ھ

۵- تاریخ کامل ابن اثیر زیر حوادث (۴۶۷ھ) تالیف ۶۲۸ھ

۶- اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تالیف ۶۲۴ھ - ۶۴۶ھ،

۷- آثار البلاد زکریا قزوینی تالیف ۶۷۴ھ

۸- جامع التواریخ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ

۹- فردوس التواریخ مولانا خسرو ابرقوہی تالیف ۸۰۸ھ

۱۰- تاریخ الفی احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی تالیف ۱۰۰۰ھ

دوسرے ماخذ اس کے بعد ایک سو سال پہلے تک کسی شخص نے خیام کے حالات و سوانح کے متعلق کسی نئے ماخذ کا اضافہ نہین کیا، لیکن اگر عام فارسی تاریخون اور تذکرون کی تلاش کیجائے تو ان دس مذکورۂ بالا ماخذون پر دس کا اور اضافہ ہوسکتا ہے، مثلاً تاریخون مین تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا اور

حبیب السیر کا، اور تذکرون مین ہفت اقلیم امین رازی، دولت شاہ سمرقندی، آتشکدۂ آذر، ید بیضا آزاد، مجمع الفصحا، ہدایت اور مجمع الغرائب سندیلوی کا، مگر ان کتابون مین کوئی نئی بات نہین، محض نام ہے یا انھین پرانی باتون کا اعادہ و تکرار ہے، لیکن قدامت کے خیال سے جہان صرف چند نقطون کی خاطر مرصاد العباد اور آثار البلاد کا حوالہ ضروری تھا، وہان تاریخ گزیدہ جو ۷۳۰ھ کی تالیف ہے ناقابل التفات نہین ہے،

دو نئے قدیم ترین ماخذ
۱۔ خریدۃ القصر

ابھی حال مین قدامت کے لحاظ سے خیام کے متعلق دو نہایت ہی قدیم ماخذون کا پتہ چلا ہے جنہین سے ایک عماد کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر ہے اور دوسری ابوالحسن بیہقی کی تاریخ الحکما رہے، عماد الدین کاتب اصفہانی نے ۵۷۲ھ مین خریدۃ القصر کے نام سے عربی مین شعرا اور ادبا کا تذکرہ لکھا تھا، اس کتاب کا نسخہ کتبخانۂ لیڈن مین ہے، شعرائے خراسان کے ضمن مین اس کے ۲۳۸ ورق پر عمر خیام کا حال ہے اس کا حوالہ عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ کے آخری ضمیمہ (ص ۲۵۹) مین دیا ہے، مگر افسوس ہے، کہ قزوینی نے یہ کتاب خود نہین دیکھی اور نہ عبارت نقل کی ہے، صرف کتبخانۂ مذکور کی فہرست مرتبۂ ڈوزی مین اسکا ذکر اسکی نظر سے گذرا ہے، مین نے کتبخانۂ مذکور سے اس عبارت کے حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر افسوس کہ کامیابی نہین ہوئی،

محمد بن محمد عماد الدین کاتب الاصفہانی ایرانی تھا، اصفہان مین ۵۱۹ھ مین پیدا ہوا، بڑا حصہ بغداد مین وزیر ابن ہبیرہ المتوفی ۵۶۰ھ کی خدمت مین گذارا، پھر اتابک نور الدین شہید کے دربار موصل مین، پھر سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار مین، مصر و شام مین، اور آخر وہین شام مین ۵۹۷ھ مین انتقال کیا، اس نے انوشروان خالد کی کتاب تاریخ سلجوق کی عربی کی، اور البرق الشامی اور

الفتح القدسی (فتح بیت المقدس کی تاریخ) اور خریدۃ القصر جریدۃ العصر نامی کتابین تالیف کین اس خریدۃ القصر مین اس نے عراق، عجم، شام، جزیرہ، مصر، اور مغرب (شمالی افریقہ) کے ان شعراء کے حالات لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے لیکر ۵۷۲ھ تک گذرے، انھین مین خیام کا نام بھی ہی،

عماد کاتب کی تمام کتابین مقفیٰ اور مسجع عربی مین ہین یقین کرتا ہون کہ قاضی اکرم قفطی نے جو عماد کے کچھ ہی دنون کے بعد شام مین پیدا ہوا، اور جو سلاطین ایوبی سے وابستہ تھا، اور جس کے سامنے عماد کی تصنیفات کا ذخیرہ بے شبہہ ہوگا، اس نے اپنی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء مین جسکو اس نے ۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان لکھا ہے، خیام کا حال عماد کاتب کی اسی خریدہ ہی سے حرف حرف نقل کیا ہے، کیونکہ اس موقع کی عبارت قفطی کے طرز و روش کے برخلاف، عماد کاتب کی عبارت کی طرح سرتاپا مسجع و مقفیٰ ہی، عماد کو اصفہان کی ولادت اور عراق و بغداد کی اقامت کے سبب سے خیام سے پوری واقفیت ہوگی، اور اسی لیے صرف اُسی نے خیام کے ورود بغداد کی اطلاع بہم پہنچائی ہے، عماد کاتب مدرسۂ نظامیہ کا تعلیم یافتہ فقیہ و محدث تھا یہی سبب ہے کہ اوس نے خیام کو اچھے لفظون سے یاد نہین کیا ہے،

۲۔ تاریخ الحکماء ابوالحسن بیہقی؛ لیکن عماد کاتب سے بھی متقدم ایک اور ماخذ کا ابھی حال مین پتہ چلا ہے، یہ کتاب حکمائے اسلام کے حالات مین ظہیر الدین ابوالحسن بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ کی کتاب تاریخ حکماء الاسلام ہے، برلن یونیورسٹی لائبریری مین اسکا ایک نسخہ ہے، یہ وہی شخص ہے جسکا حوالہ مولانا ابوالحسن ابرقوہی نے جامع التواریخ مین دیا ہے، ظہیر الدین کا باپ خیام کا دوست تھا، یہ اپنے باپ

سلہ دیکھو ابن خلکان،

کے ساتھ کمسنی مین ۵۰۷ھ مین خیام سے ملا تھا، اُس نے اپنی یہ کتاب ۵۴۹ھ مین لکھی ہے، اس نسخہ کی وہ عربی عبارت جسمین خیام کا تذکرہ ہے ڈاکٹر ویل صاحب نے برلن سے نقل کرکے بھیجی، اور بلیٹن آف دی اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز لنڈن انسٹی ٹیوشن مین فروری ۱۹۲۹ء کی اشاعت مین شائع ہوئی[۱] تاریخ حکماء الاسلام بیہقی جسکا دوسرا نام تتمۂ صوان الحکمۃ ہے، اس کا فارسی ترجمہ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ کے بیٹے غیاث الدین کے زمانہ مین دُرّۃ الاخبار و لمعۃ الانوار کے نام سے کیا گیا تھا، اور اورینٹل کالج میگزین لاہور نے اپنے مفید سلسلہ مین اس کتاب کو شائع کرکے علم و فن پر احسان کیا ہے، اسمین بھی (ص ۸۰) عمر خیام کے وہی حالات جو بیہقی مین ہین، مذکور ہین،

خیام کے تین اصلی ماخذ

اب ثابت ہوگیا ہے کہ خیام کے سوانح کے اصلی اور قدیم ترین ماخذ صرف تین ہین، ایک بیہقی کی کتاب تاریخ الحکماء جسکا مصنف خیام سے کمسنی مین ملا تھا، اور اُس کا باپ خیام کا دوست تھا، اور خیام کا داماد خود اُسکا دوست تھا، دوسری کتاب چہار مقالہ ہے، جسکا مصنف نظامی عروضی سمرقندی ۵۰۶ھ مین اور اُس کے پس و پیش خیام سے ملتا رہا تھا، اور تیسری کتاب خریدۃ القصر ہے جسکا مصنف عماد کاتب اصفہانی، غالباً خیام کی زندگی مین ۵۱۹ھ مین سلجوقیہ کے دار السلطنۃ اصفہان مین پیدا ہو چکا تھا، ان کے علاوہ بقیہ تمام کتابین جنمین خیام کے حالات ہین وہ کم و بیش انھین سے بعینہ یا حذف و اضافہ کیساتھ منقول ہین، شہرزوری کا بیشتر مواد بیہقی سے ماخوذ ہے، قفطی مین جو کچھ ہے وہ میرے خیال مین عماد کاتب کی خریدہ سے نقل ہے،

دو متاخر ماخذ

متاخرین مین دو نام اور ذکر کے قابل ہین،

---

[۱] مولوی محمد شفیع صاحب (اورینٹل کالج لاہور) نے اس مقالہ کی تحریر کے بعد مجھ سے زبانی فرمایا کہ انھون نے پچھلی اورینٹل کانفرنس منعقدہ لاہور (۱۹۲۸ء) مین خیام کے اس نئے ماخذ پر کوئی مضمون پڑھا تھا، جو ابھی تک میری نظر سے نہین گذرا ہے،

۱- استظہار الاخبار | دولت شاہ سمرقندی نے (ضمناً) اپنے تذکرۃ الشعراء مین جو ۸۹۲ھ مین لکھی گئی ہے،
خیام کا حال تاریخ استظہاری سے جسکا اصلی نام استظہار الاخبار ہے نقل کیا ہی، اِس کے مصنف کا نام
قاضی احمد دامغانی ہے، اس کتاب کا حوالہ تاریخ گزیدہ کے مقدمہ مین موجود ہے، تاریخ گزیدہ ۷۳۰ھ
کی تصنیف ہی، اس لیے یہ تاریخ استظہاری لامحالہ ساتوین صدی کے آخر یا آٹھوین کے شروع کی تصنیف
ہو گی، اس کتاب اور اس کے مصنف کا نام حاجی خلیفہ چلپی نے لیا ہے، مگر زمانہ نہین بتایا ہے،
۲- دہ فصل تبریزی | اسی طرح ترک شاعر و مؤرخ عالی نے ربیع المرسوم و تربیع المنظوم کے نام سے ۱۰۰۲ھ
مین خیام کے رباعیات کا رباعی بہ رباعی جو جواب لکھا ہے، اُس کے مقدمہ مین خیام کے حالات بھی
لکھے ہین، اُس نے ان حالات کے دو ماخذ دیئے ہین، ایک تاریخ استظہاری بواسطۂ دولت شاہ،
دوسرا مولنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کا رسالہ دہ فصل، ایک کسی اور کتاب سے بھی حالات نقل کئے
ہین، مگر وہ تمامتر لغو و لاطائل ہین،

اس ربیع المرسوم کا قلمی نسخہ[1] جس کے ساتھ کچھ اور بھی فارسی و ترکی کے رسائل ہین، دار المصنفین کے
کتبخانہ مین ہے، یہ نسخہ ترکی طرز خط مین ہے، زبان فارسی ہے اصل مین کسی ترک عالم کی ملکیت معلوم
ہوتا ہی، اس پر ایک ترک شیخ کی یہ عربی عبارت درج ہے،

"استصحبہ الشیخ مصطفی ابن شیخ علی الخلوتی فی مدینۃ القسطنطنیۃ"

اور اس کے نیچے سنہ ۱۱۰۰ھ درج ہے، بہرحال یہ گیارہوین صدی کا نسخہ ہے،

افسوس ہے کہ "دہ فصل" اور اُس کے مصنف مولنا احمد بن حسین رشید تبریزی سے ہم ناواقف ہین،

---

[1] اس نسخہ پر برادرِ عزیز سید نجیب اشرف ندوی سابق رفیق دار المصنفین نے چند سال ہوئے نیرنگ خیال لاہور مین ایک تبصرہ لکھا ہی،

اور اُس سے زیادہ بدقسمتی یہ ہے کہ اس نسخۂ مذکور کا درمیان سے ایک صفحہ غائب ہے، جس سے جو کچھ بھی معلوم ہو سکتا تھا اس سے بھی محرومی ہو گئی لیکن سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ رسالہ تبریزی کے مصنف کے حوالے سے عالی نے چہار مقالہ کا وہ حصہ نقل کیا ہے، جو خیام کی وفات اور اسکی گل پوش قبر کی کیفیت پر مشتمل ہے، اور اسمین ایک ایسا اہم اختلاف ہے، جس سے خیام کی تاریخ وفات کا زمانہ ہی بدل جاتا ہے، اور اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ عبارت چہار مقالہ کے خود مصنف عروضی سمرقندی کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ کے حاشیہ سے منقول ہے،

اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہین،

ماخذ کے سلسلہ مین ہم نے نظام الملک طوسی کی کتاب دستور الوزراء یا وصایائے نظام الملک کا نام نہین لیا ہے، کیونکہ ژوکوفسکی، ڈاکٹر راس، ہوٹسما، اور پروفیسر براؤن کی تحقیقات کے بعد سے اکثر مستشرقین اس کو اس لئے جعلی کتاب قرار دیتے ہین کہ اوس کے دیباچہ مین نظام الملک کی زبان سے عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہمدرسی و ہمسنی کی وہی داستان درج ہے، جس کو ان مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس کے مطابق عمر خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے بھی زیادہ ماننی پڑینگی، ماننے سے انکار کر دیا ہے، حالانکہ اس داستان کے علاوہ جو دیباچہ مین ہے اصل کتاب کے اندر اُس کے نظام الملک کے ممنونِ قلم نہ ہونے کی کوئی دوسری شہادت موجود نہین ہے، البتہ یہ تو ظاہر ہے، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین تصریح بھی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے بہت بعد بلکہ کئی سو برس کے بعد مرتب ہوئی، اور اس کے خاندان کی بارہوین پشت کی ایک یادگار کے نام معنون کیگئی ہے، لیکن ساتھ ہی جامع نے تصریح بھی کر دی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے اون خاص تحریری اور سینہ بسینہ نصائح سے مرتب کیگئی ہے، جو اس نے اپنے بیٹے فخر الملک کو اس غرض

سے کیے تھے تاکہ وہ وزارت کی مشکلات کو پوری طرح سمجھ سکے، اب اگر یہ صرف اس بنا پر کہ یہ کتاب نظام الملک کے بعد ترتیب پائی، نظام الملک کی تصنیف نہین قرار پاسکتی، تو سیاست نامہ بھی جو مستقلاً نظام الملک کی ملکیت ہو مشکوک نظر سے دیکھی جاسکتی ہے، کہ نظام الملک کے کتابدار کے اضافے اس کے آخر مین تصریحًا مذکور ہین، مگر بایں ہمہ اس کتاب کے استناد اور وثوق مین کسی کو کوئی شک نہین، پھر محض ایک دیباچہ کے اضافہ اور مسودہ کی نئی ترتیب سے وصایا کو استناد اور وثوق کے درجہ سے کیون گرا دیا جاتا ہو، اس پر مزید بحث آیندہ آئیگی،

زبان، طرز ادا، بے تکلفانہ چھوٹے چھوٹے فقرے، سادگی بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پلہ اور مشابہ قرار دیتی ہے، اور اس سے زیادہ یہ کہ اسمین سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کئے گئے ہین، ان کو کوئی دوسرا بنا کر نہ گھڑ سکتا ہے اور نہ جان سکتا ہو، دوسرے تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کیساتھ اسمین لکھے گئے ہین، اس قسم کی کتابون مین نامون کی یا سنین کی غلطیون کا کہین کہین ہو جانا ان کے جعلی ہونے کی شہادت نہین، کہ یہ کوئی تاریخ کی کتابین نہین، بلکہ محاضراتی یا سیاسی ہین، اور تاریخ و سنین ان کا اصلی نہین ضمنی مقصد ہو،

خود چہار مقالہ کس درجہ اہم اور قابل قدر کتاب ہو، مگر علامہ قزوینی کے تبصرہ سے معلوم ہو سکتا ہو کہ عروضی نے اسماء اور سنین مین کتنی جگہ غلطیان کی ہین مگر یہ شے اسکے جعلی ہونے کا ثبوت نہین

۱؎ پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے کالج مذکور کے سہ ماہہ رسالہ (نومبر ۱۹۲۳ء) میں اس پر ایک مفید مضمون لکھا ہو، مجھے خوشی ہے کہ پروفیسر صاحب نے اپنی گذشتہ رائے میں ترمیم فرمائی، اور میں نے معارف (فروری ۱۹۲۴ء) میں ان کے جواب میں اس کتاب کی نسبت جو لکھا تھا، اس کا ثبوت چند سال کے بعد انھوں نے خود اپنے اس مضمون میں پیش فرمادیا، میرے فقرے یہ تھے، "لیکن دوران بحث میں ابھی کئی باتین، ڈاکٹر صاحب کے لیے محتاج ثبوت ہیں، لیکن مین نے قصدًا ان کو تسلیم کرلیا ہو، مثلاً خیام کی تاریخ وفات کا مسئلہ وصایاے نظام الملک کے تمامتر جعلی اور فرضی ہونے کی بحث"

اور وصایا تو اس عیب سے غالباً خالی ہے، پھر دیباچہ کے ایک قصہ کے فرضی ہونے سے کل کتاب کو جعلی قرار دینا بدگمانی کی انتہا ہے، اور پھر اس قصہ کا فرضی اور جعلی ہونا بھی کسی مستند دلیل سے ثابت نہین،

خیام کے قدیم ماخذون کی ترتیب اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ سوانح خیام کے ماخذون کی صحیح زمانی ترتیب حسب ذیل ہے،

۱- تاریخ حکمار الاسلام (یا تتمۂ صوان الحکمۃ) ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی تالیف ۵۴۵ھ

۲- چہار مقالہ عروضی سمرقندی تالیف ۵۵۲ھ،

۳- خریدۃ القصر عماد الدین کاتب اصفہانی تالیف ۵۷۲ھ

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری تالیف مابین ۵۸۶ھ، ۶۱۱ھ،

۵- اخبار الحکمار قفطی تالیف ۶۲۴ھ، ۶۴۶ھ،

اس کے بعد وہی ترتیب ہے جو اوپر گذر چکی، البتہ متاخرین مین قاضی احمد دامغانی کی اسطار الاخبار (۸۷۰ھ؟) حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل اور عالی رومی کی ربیع المرسوم (۱۰۰۲ھ) بڑھانا چاہئے،

رباعیات کے چند محققین مغرب یورپ مین حال مین خیام پر چند اور فضلار نے بھی بحثین کی ہین،

۱- اوٹو روتھفیلڈ Otto Rothfeld نے عمر خیام اور اس کے زمانہ "Umar Khayyam and his age" پر ایک کتاب ۹۰ صفحون مین ۱۹۲۲ء مین لکھی، اور تارا پوروالا بمبئی نے شائع کی ہے، ۷۴ صفحون مین خیام کے حالات کی تحقیق، اور بقیہ مین رباعیات پر بحث ہے، کتاب گو حشو و زوائد سے پاک نہین، مگر فلسفی خیام کو اس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے،

۲- ڈچ فاضل کرسیتن زن Christensen نے رباعیات خیام کا ایک نیا اڈیشن اٹھارہ مطبوعہ نسخون سے مقابلہ کرکے ابھی حال مین شائع کیا ہے، اور رباعیات کی تعیین کے بعض اصول وضع کئے ہین،

۳- جرمن فاضل فریڈرک روزن Rosen نے ۱۹۲۵ء مین رباعیات خیام کا ایک نیا نسخہ برلن کے مطبع کاویانی سے شائع کیا، اور اس پر فارسی مین ایک دیباچہ لکھا جسمین کرسیتن زن تک کے تمام معلومات اور علامہ قزوینی کے بعض نئے انکشافات متعلقہ رباعیات کا اضافہ کیا، پھر ۱۹۳۰ء مین فریڈرک روزن نے تھیون پریس لندن مین اپنے اڈیشن کا انگریزی ترجمہ شائع کیا، اور اس پر انگریزی مین ایک مقدمہ بڑھایا جسمین برلن کی سرکاری لائبریری کے مشرقی حصہ کے ناظر ڈاکٹر ویل کے بتانے سے خیام کے ایک نئے رسالہ نوروزنامہ پر تبصرہ لکھا،

چند مشرقی محققین

عربی مین خیام کے متعلق سب سے بہتر ودیع البستانی کا وہ مضمون ہے جو رباعیات خیام کے عربی ترجمہ کیساتھ شائع ہوا ہے، مگر غالباً وہ کسی ترکی مقالہ سے ماخوذ ہے، ہماری اردو زبان مین خیام کے متعلق صرف دو کتابین ذکر کے قابل ہین، ایک علامہ شبلی کی شعر العجم کی پہلی جلد مین عمر خیام کا مختصر لیکن مستند احوال، اور اُسکی رباعیات اور خیالات پر فلسفیانہ تبصرہ، دوسری مولوی عبد الرزاق صاحب کانپوری کی نظام الملک طوسی جس کے ضمیمہ مین انھون نے خیام کا نہایت مبسوط حال لکھا ہے، مگر افسوس ہے کہ اسمین بکثرت غلطیان ہین، ان دونون کے سوا اردو مین جو کچھ کسی نے لکھا ہے، وہ انھین دونون کی نقالی ہے، اور یا انگریزی دیباچون کا ترجمہ ہے، ترکی مین دانش کا ترجمہ ابھی حال مین شائع ہوا ہے، اس کا مقدمہ بھی اچھی تحقیق کیساتھ لکھا گیا ہے،

واقعاتِ خیام کے چند سنین

خیام کے حالات و سوانح لکھنے سے پہلے اس کے سنین کی تعیین کی کوشش ضروری ہی، کسی انسان کی تاریخ کے لیے سالِ ولادت پہلی چیز ہے، مگر یہان یہ حال ہی کہ مشرق و مغرب دونون دنیاؤن کے علمائے تاریخ اسکے سالِ ولادت کا کوئی سراغ نہ پا سکے، اُسکا سالِ وفات گو مشرق و مغرب دونون مین عموماً ۵۱۷ھ بیان کیا جاتا ہی، مگر اُسکی تعیین کی بھی کوئی قدیم سند ہاتھ مین نہین ہے، خیام کے واقعات کے صرف چار سنین ہم کو معلوم ہین، جو بترتیب حسب ذیل ہین،

۱۔ ۴۶۷ھ مین ہم اسکو پہلے پہل ملک شاہ سلجوقی کے رصد خانہ مین پاتے ہین[۱]،

۲۔ اس کے بعد ۵۰۶ھ مین اُس سے نظامی عروضی سمرقندی بلخ مین ملتا ہے[۲]،

۳۔ ۵۰۷ھ یا ۵۰۸ھ مین ابوالحسن بیہقی (مصنف تاریخ الحکما) اپنی کمسنی مین اس سے ملا تھا[۳]

۴۔ ۵۰۸ھ مین عروضی نظامی کے بیان کے مطابق خیام نے سلطان کے شکار کے لئے

---

[۱] تاریخ کامل ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ [۲] چہار مقالہ عروضی ص ۶۲ طبع بریل گب، [۳] فردوس التواریخ کے مصنف مولانا ابرقوہی کی جو عبارت زوکوفسکی نے نقل کی ہی، اسمین ۵۰۸ھ ہے، لیکن خود بیہقی کی جو اصل عبارت بلٹین آف اورنیٹل اسٹڈیز لندن مین چھپی ہے، اسمین ۵۰۷ھ ہے،

زائچہ تیار کیا[1]،

۵- ۵۳۰ھ سے کچھ پہلے اُس نے وفات پائی[2]،

عمر خیام کے بقیہ سنین کی تعیین کیلئے ہم یہ کوشش شروع کرتے ہیں کہ اس کے تعلق کے سلسلہ سے جتنے اشخاص کے نام ملتے ہیں اُن کے سنین کے ذریعہ سے کوئی نتیجہ پیدا کیا جائے، اس سلسلہ میں سب سے پہلی چیز نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی اور معاصرت کی داستان ہے، کہ اگر یہ ثابت ہو جائے تو نظام الملک اور حسن صباح جنکے اکثر سنین معلوم ہیں اُن کے تطابق سے خیام کے سنین کی بھی تعیین کیجا سکتی ہے، اور اگر یہ چیز ثابت نہیں ہوتی تو خیام کی تاریخ سے ایک بڑا پردہ اٹھ جاتا ہے،

---

[1] چہار مقالہ ص۶۳. گب،
[2] چہار مقالہ ص۶۲. گب

مشہور داستان معاصرت کی تنقید

نظام الملک کی معاصرت!

نظام الملک طوسی وزیر آل سلجوق کی ولادت اور شہادت کی تاریخ بالاتفاق سب کو معلوم ہے، یعنی سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ[1] مین وہ پیدا ہوا، اور سنہ ۴۸۵ھ مین اُس نے شہادت پائی، مشرق کے عام تذکرہ نویسون کی طرح اگر عمر خیام اور حسن صباح کو نظام الملک کا ہمدرس و ہمسن تسلیم کر لیا جائے، تو ماننا پڑیگا، کہ خیام اور حسن صباح کی ولادت بھی سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ کے قریب قریب ہو، لیکن اس ہمدرسی و ہمسنی کا ثبوت اس داستان کے ثبوت پر موقوف ہی جسکا ابھی ہمکو جائزہ لینا ہی،

یہ داستان وہ مشہور قصہ ہے، کہ خیام، حسن صباح، اور نظام الملک طوسی ہمسن ، اور نیشاپور مین امام موفق کی درسگاہ مین ہم سبق تھے، وہین انھون نے باہم یہ طفلانہ معاہدہ کیا تھا کہ امام موفق کے شاگردون مین کوئی نہ کوئی بڑے عہدہ پر پہنچتا ہی، اس لیے ہم مین سے جو کوئی کسی بڑے عہدہ پر پہنچے وہ دوسرے دونون دوستون کو بھی اپنی دولت مین شریک کرے، اس پیشینگوئی کو بالآخر زمانہ نے صحیح ثابت کر دیا، اور نظام الملک وزیر سلطنت ہو گیا، معاہدہ کے مطابق اُسنے خیام کو ایک گرانقدر

[1] عام تاریخون میں نظام الملک کی ولادت سنہ ۴۰۸ھ میں ملتی ہے لیکن علی بن زید بیہقی المولود سنہ ۴۹۹ھ المتوفی سنہ ۵۶۵ھ کی تاریخ بیہقی میں اس کی ولادت کا سال سنہ ۴۱۰ھ سنہ عشر و اربع مایۃ مذکور ہے، (دیکھو اقتباس تاریخ مذکور بعنوان خاندان سید الوزراء نظام الملک در اورنٹیل کالج میگزین لاہور نومبر سنہ ۱۹۲۸ء منقول از نسخہ برٹش میوزیم لندن،)

سالانہ وظیفہ دیا، اور وہ اپنی علمی تحقیقات مین مصروف ہوگیا، لیکن حسن صباح نے دربار مین پہنچکر ایسی سازش کی کہ جس سے خود نظام الملک کی بڑا اُکھڑ جاتی، آخر وہ ناکام ہوا، اور مصر جاکر اسمٰعیلی داعیون مین شامل ہوگیا، یہ قصہ پہلے عموماً بڑی عقیدت کیساتھ تسلیم کیاجاتا تھا، لیکن بعد کو یورپ کے چند مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس ہمسنی اور معاصرت کے تسلیم کرنے سے خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے زیادہ کی ماننی پڑینگی، اس داستان کو مشتبہ اور ناقابل اعتبار قرار دیا، ایک دلچسپ تاریخی قصہ کے تحقیق کی عدالت سے اسطرح مسترد ہوجانے سے تاریخ کی دلچسپی کا خون ہوتا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس پر ہمدردی سے غور کیا جائے،

اس قصہ کے اصلی ماخذ | اس قصہ کے سب سے پرانے ماخذ دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک جسمین نظام الملک کی زبان سے یہ قصہ بیان ہوا ہے، اور دوسرا جامع التواریخ فضل اللہ رشید کی ہے، جسمین حسن بن صباح کے قلعۂ الموت کے خاص کتب خانہ مین سرگذشت سیدنا کے نام سے حسن صباح کی ایک مختصر سوانح عمری (منقول) تھی، ہلاکو خان نے جب ۶۵۴ھ مین الموت پر قبضہ کیا، تو اپنے ممتاز درباری امیر عطاء الملک جوینی کو اُس کتبخانہ کے جلانے کا حکم دیا، عطاء الملک نے اُمین سے یہ رسالہ الگ کرلیا، یہی رسالہ اسمٰعیلیون کی تاریخ کا اصلی سرمایہ ہے، جس سے خود عطاء الملک نے اپنی تصنیف مین اسمٰعیلیون کی تاریخ مین کام لیا ہے، اور اسی رسالہ کے معلومات کو بعد کو فضل اللہ نے اپنی تاریخ مین استعمال کیا ہے، اس طرح یہ واقعہ ایک بڑی سند رکھتا ہے،

دوسری طرف یہ واقعہ اُس کتاب (وصایاے نظام الملک) کے اس دیباچہ مین مذکور ہے، جو نظام الملک کی طرف منسوب ہے، لیکن جس کے نظام الملک کی طرف غلط طور سے منسوب ہونے

پر ابتک کوئی دلیل نہین پیش کیجا سکی ہو،

یہ واقعہ تین شخصیتون سے متعلق ہو، خیام، حسن بن صباح، اور نظام الملک، ابتک دنیا نے اس مقدمہ کے صرف دو گواہون کی شہادتین سنی ہین ایک حسن صباح کی جو "سرگذشت سیدنا" مین موجود ہے، اور دوسری نظام الملک کی، جو وصایا کے دیباچہ مین ہو، مقدمہ کا تیسرا گواہ ابتک چپ تھا، یعنی خیام کی کوئی شہادت موجود نہ تھی، لیکن اب یہ تیسری شہادت بھی حاصل ہوگئی ہو،

خیام کی شہادت — خیام کی اُن تصنیفات مین سے جنکا اُسکے سب سے پرانے سوانح نگار بیہقی نے ذکر کیا ہو، ایک رسالہ کتاب الکون و التکلیف ہو، یہ رسالہ مصر مین ۱۹۱۷ء مین چھپا ہو[1] اُس کے صفحہ (۱۷۰) مین خیام، ابن سینا کا ذکر کرتا ہو، کہتا ہے، کہ "اس مسئلہ پر شاید مین نے اور میرے استاد بو علی سینا نے خوب غور کرلیا ہے"، اصل عبارت یہ ہے،

وعلی معلمی افضل المتاخرین الشیخ الرئیس	اور شاید مین نے اور میرے استاد پچھلے فلسفیون مین
ابا علی الحسین بن عبد اللہ بن سینا	سب سے بہتر ابو علی حسین بن عبد اللہ بن سینا بخاری
البخاری اعلی اللہ درجتہ قد امعنا	نے (خدا اُس کا درجہ بلند کرے) اس مسئلہ مین
النظر فیہا، (ص ۱۷۰)	خوب غور کرلیا ہے،

ابو علی سینا کی وفات بالاتفاق سنہ ۴۲۸ھ مین ہوئی ہے، اور فلسفہ کی شاگردی کے لیے کم از کم اٹھارہ برس کی عمر بھی مانی جائے، تو سنہ ۴۱۰ھ یا سنہ ۴۱۱ھ تک خیام کی تاریخ ولادت قرار دینی پڑے گی،

[1] یہ رسالہ مصر کے مطبع سعادت مین چھپا ہے، اور اُس کا قلمی نسخہ سنہ ۶۹۹ھ یعنی خیام کے تقریباً دو سو برس کے بعد کا لکھا ہوا نور الدین بک مصطفے مصری کے کتب خانہ مین ہے، جس سے نقل لے کر اس مجموعہ مین شائع کیا گیا ہے،
(دیکھو مطبوعہ رسالہ کا خاتمہ)

جو خود نظام الملک کی تاریخ ولادت ہی،

عبارت بالا سے مقدمہ کے تیسرے گواہ کی شہادت معلوم ہوتی ہی،

اس قصہ کی صحت کے دوسرے امکانات

اگر اس قصہ مین ہمسنی کے بجائے صرف اُن کی ہمدرسی کے ثبوت پر قناعت کیجائے، تو اس کی صحت کے بہت سے امکانات پیدا ہوجاتے ہین،

۱- نظام الملک گو سن مین بڑا تھا، مگر تعلیمی نصاب مین وہ چھوٹا تھا، اور اس طرح حسن صباح اور خیام عمر مین چھوٹے ہو کر بھی اس کے ہمدرس ہو سکتے تھے،

۲- یہ ہمدرسی مکتبی تعلیم مین نہ تھی، بلکہ اعلیٰ تعلیم مین تھی، جسمین عمرون کا تفاوت، ہمدرسون مین ممکن ہی،

۳- امام موفق جنکی درسگاہ کا اس قصہ مین ذکر ہی، وہ ایک تاریخی شخصیت ہی، اور یقیناً وہ اس زمانہ مین ایسے ہی خوش نصیب شیخ وقت تھے،

اب ان مین سے ہر ایک امر کی تحقیق کی کوشش کرنی ہی،

ہمدرسی کا امکان

مین نے اپنے ایک مضمون "عمر خیام اور شعر العجم" شائع شدہ معارف (فروری ۱۹۲۴ئ) مین یہ ثابت کیا ہے، کہ اگر ۵۱۷ھ تک خیام کی تاریخ وفات تسلیم کیجائے، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہی، اور ۴۲۵ھ مین بھی خیام اور حسن صباح کی پیدائش مانی جائے، تو ۴۴۰ھ مین جو اُن کے استاد امام موفق کی تاریخ وفات ہی، ہمسنی تو نہین، مگر ہمدرسی ممکن ہی، کہ یہ ہمدرسی ابجد خوانی مین نہ تھی، جیسا کہ غلطی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہی[1]، بلکہ دینیات کے اعلیٰ درس مین تھی، امام موفق ہبۃ اللہ شافعیہ کے امام اور رئیس وقت تھے، اور اُن کی مجلس مین علماء و فضلاء کا جمگھٹا لگا رہتا تھا، وہ حدیث و فقہ کا درس دیتے

[1] چنانچہ آتشکدۂ آذر مین ہے: "مذکور است کہ با نظام الملک و حسن صباح طفل یک دبستان بودہ" (ص ۱۲۹ بمبئی)

تھے، خود وصایا مین لکھا ہی، کہ درس قرآن و حدیث" یعنی یہ قرآن و حدیث کے درس مین شرکت تھی، جسکے لیے خاصی بڑی عمر چاہیے، مکتب نشینی اور ابجد خوانی مین نہین جس کے لیے کمسنی کی حاجت ہی،

"سرگذشت سیدنا" مین اس قصہ کو جہان بیان کیا ہی، وہان تصریح ہی کہ "سترہ سال کی عمر کے بعد حسن صباح نیشاپور کی درسگاہ مین نظام الملک کا شریک درس ہوا" اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ بچپن کے طفلانہ مکتب کا واقعہ نہ تھا، بلکہ اچھی خاصی عمر کی درسگاہ علوم عالیہ کا واقعہ ہے، اور یہ بالکل ممکن ہی، بلکہ واقعہ ہے، کہ نظام الملک کی تعلیم دیر سے شروع ہوئی، جیسا کہ اُس کے حالات مین سب نے لکھا ہی، کہ "پہلے اُس نے قرآن حفظ کیا، پھر اپنے وطن طوس کے دیہات مین فقہ کی تعلیم پائی اس کے بعد نیشاپور بھیجا گیا" ان تعلیمی منازل کو طے کرنے کے لیے خاصی بڑی عمر درکار ہی،

سلجوقیون نے سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور فتح کیا، اور امام موفق سنہ ۴ھ سے سنہ ۴۴ھ تک مسند آرائے درس و موعظت رہے، اور نظام الملک نے چار برس ان کے درس مین شرکت کی پھر وہ غزنین و بلخ گیا، اور داؤد سلجوقی کے قائم مقام گورنر ابو علی بن شادان کی نوکری کی، داؤد نے سنہ ۴۳۰ھ کے بعد ہی بلخ فتح کیا ہے، اور ابو علی بن شادان جس داؤد سلجوقی کی طرف سے بلخ مین قائم مقام تھا، اُس نے سنہ ۴۵۰ھ یا سنہ ۴۵۱ھ مین وفات پائی، اس لئے نظام الملک کے درس کی شرکت کی تاریخ سنہ ۴۳۶ھ سے سنہ ۴۴۰ھ تک قائم کیجا سکتی ہی، اور سنہ ۴۴۱ھ سے سنہ ۴۵۰ھ کے درمیان تک امیر بلخ کی ملازمت مین اُسکا رہنا بھی ممکن ہو جاتا ہے،

نظام الملک سے حسن صباح اور خیام کے کمسن ہونے کی شہادت خود دیباچہ وصایا سے،

وصایا کے دیباچہ مین حسن صباح اور خیام کے نیشاپور مین امام موفق کی مجلس مین آنے کے موقع پر ہے،

"و حکیم عمر خیام و مخذول ابن صباح در نو رسید بودند"

"نورسیدہ" کے یہ معنی نہین کہ وہ اس درسگاہ مین تازہ وارد تھے اور نئے آئے ہوئے تھے ابلکہ فارسی محاورہ مین اس کے معنی "تازہ جوان" اور "تازہ بالغ" کے ہین، جسکی ابتدائی حد سولہ سترہ برس سے شروع ہوجاتی ہے، البتہ اس کے بعد دیباچہ کا یہ فقرہ کہ "بسن من بودند" قابلِ غور ہے، یہ فقرہ نظام الملک کے اُن حالات کے خلاف ہے، جو معتبر تاریخون مین مذکور ہین کہ وہ جوانی کی عمر کو اور تعلیم کے وسطی حصہ تک غالبًا اپنے وطن ہی مین پہنچ چکا تھا[1]، اس لئے یہ فقرہ الحاقی اور بعد کا بڑھایا ہوا معلوم ہوتا ہے،

پھر وصایا مین خیام کے تذکرہ مین ہے، کہ الپ ارسلان کے عہدِ حکومت مین خیام نظام الملک کی خدمت مین آیا، اور سو اشرفی سالانہ کا وظیفہ اس نے پایا، اس کے بعد ہے،

"وحکیم عمر بعد ازاں تکمیل فنون کردہ در علم ہیئت بدرجات رفیعہ ترقی نمود"

الپ ارسلان کا عہد ۴۵۵ھ سے ۴۶۵ھ تک ہے، ہم خیام کے اس کے دربار مین آنے اور وظیفہ پانے کا زمانہ درمیانی یعنی ۴۶۰ھ فرض کرتے ہین، اس سے معلوم ہوگا کہ ۴۶۰ھ تک جبکہ نظام الملک بہت سے انقلابات کے بعد وزارت کے درجہ تک پہنچ چکا تھا، خیام ہنوز علوم و فنون کی تکمیل سے فارغ نہ ہوا تھا،

اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ نظام الملک کو اگر بڑا، اور بقیہ دو رفیقون کو عمر مین اس سے چھوٹا فرض کیا جائے تو ہمدرسی ممکن ہے بشرطیکہ خیام کی مشہور عام تاریخ وفات صحیح مان لیجائے،

امام موفق

امام موفق اور اُن کی مجلسِ درس، اور اون کی سفارش سے اعلیٰ سرکاری عہدون پر پہنچنا جیساکہ اس داستان مین مذکور ہوا ہے، یہ سب قرینِ قیاس باتین ہین، اور اُن کی تصدیق دوسرے

[1] تاریخ ابن اثیر ج۱۰ ص۳۹، وتجارب السلف ہندوشاہ بن سنجر (ص۲۸۳) حبیب السیر بحوالہ ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر و ابن خلکان و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمہ نظام الملک (ج۳)،

ذرائع سے بھی ہوتی ہے، حافظ سبکی نے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مین اس خاندان کا پورا ذکر کیا ہے، (دیکھو کتاب مذکور جلد ۳ صفحات ۵۹ و ۵۸ مطبوعہ حسینیہ مصر) سبکی کہتے ہین،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ (ج ۳ ص ۶۰) — اُن کا گھر علما کے ملنے اور فضلا کے اکٹھے ہونے کا مقام تھا،

امام موفق کے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی امام وقت تھے، یہ ۳۸۶ھ مین سلطنت (دیلم) کی طرف سے قاضی بناکر نیشاپور بھیجے گئے، وہان شافعیہ اور اہل حدیث نے اُن کا بڑا خیر مقدم کیا، اور اُس وقت سے یہ خاندان تمام شوافع کا سرگروہ و پیشوا ہو گیا، اور یہ جاہ و ثروت حاصل کی تھی کہ وہ وزارت کا متوقع تھا، اور درحقیقت یہی عہدہ طلبی کی کشمکش تھی جس کو وزیر عمید الملک کندری نے مذہبی فتنہ کی سورت مین کھڑا کیا، تاکہ وزارت کا منصب اُس سے چھنکر امام موفق کے صاحبزادہ ابو سہل کو نہ مل جائے امام الحرمین اور امام قشیری وغیرہ کی جلا وطنی کے موقع پر ابو سہل نے سلجوقی سلطنت کا پر زور مقابلہ کیا، اور آخر اپنی بات منوا چھوڑی[1]،

خود امام موفق اس رتبہ کے تھے کہ سلجوقیون کو اُن کو اپنا پیشوا ماننا پڑا چنانچہ حکیم ناصر خسرو جب ۴۳۷ھ مین نیشاپور پہنچا ہے، تو وہ اُن سے ملا ہے اور اُن کیساتھ نیشاپور سے نکلا ہے اُس کا بیان ہے کہ خواجہ موفق سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے پیر تھے،

"دویم ذیقعدہ از نیشاپور بیرون رفتم در صحبت خواجہ موفق کہ خواجہ سلطان بود" (سفرنامہ ناصر خسرو ص ۲ مطبع کاویانی برلن)

---

[1] اس واقعہ کی پوری تفصیل طبقات الشافعیہ سبکی کے حسب ذیل تراجم مین دیکھو، امام ابو الحسن اشعری ج ۲ صہ ۲۷۲ وصہ ۲۷۱، ابو سہل البسطامی ج ۳ صہ ۹۸، امام عبد الکریم قشیری ج ۳ صہ ۲۴۵، امام الحرمین عبد الملک جوینی ج ۳ صہ ۲۵۲،
یہ بات کہ اس فتنہ کا اصلی راز وزارت کا عہدہ تھا، سبکی نے طبقات ج ۲ صہ ۲۷۱ مین لکھی ہے، وکان مرموقا بالوزارۃ،

سلطانِ وقت کا پیر ہونا خود عوام کی مقبولیت، عقیدت، اور شاہی توسّل کا کافی ذریعہ ہو سکتا تھا، اس کے علاوہ سلطان کا پہلا کاتب (سکریٹری) عمید الملک کندری (جو آخر نظام الملک سے پہلے وزارت تک پہنچ گیا تھا) کی نسبت بتصریح ثابت ہے، کہ وہ انھیں امام موفق کی سفارش سے اس درجہ کو پہنچا تھا چنانچہ زبدۃ النصرۃ تاریخ آل سلجوق للبنداری میں ہے،

وکان سبب معرفته لطغرل بك	عمید الملک کے طغرل بیگ سے شناسائی کا
انه لما ورد نیشاپور افتقر الی	سبب یہ ہوا کہ جب طغرل نیشاپور پہنچا، تو اوسکو
کاتب یجمع فی العربیة والفارسیة	ایک ایسے میرمنشی کی ضرورت ہوئی، جو عربی و
بین الفصاحتین فدل علیه	فارسی دونوں میں پوری دستگاہ رکھتا ہو
الموفق والد ابی سهل،	تو ابوسہل کے والد موفق نے طغرل کو عمید الملک
(ص ۲۹، مطبوعۂ مصر)	کا پتہ دیا،

ابن اثیر میں ہے،

وکان سبب اتصاله بالسلطان	عمید الملک کے سلطان طغرل تک پہنچنے کا سبب
طغرل بك ان السلطان لما ورد	یہ ہوا، کہ سلطان جب نیشاپور آیا، تو اُس نے ایک
نیشاپور طلب رجلا یکتب ویکون	شخص کو تلاش کیا جو انشا کا کام کر سکے، اور
فصیحا بالعربیة فدل علیه	جو عربی میں ماہر ہو، تو ابوسہل کے والد
الموفق والد ابی سهل،	موفق نے عمید الملک کو بتایا،

(ج ۱۰ ص ۲۰، بریل)

طغرل بیگ نیشاپور ۴۲۹ھ مین پہنچا ہی اس لیے امام موفق کی سفارش سے اُس کا دربار سلطانی مین اس عہدہ پر سرفراز ہونا اسی سال یا ۴۳۰ھ مین ممکن ہی، قرین قیاس ہی کہ اسی واقعہ نے یہ شہرت پیدا کی ہو جس کے لیے ۴۳۶ھ مین نظام الملک وغیرہ نے اس مجلس مین قدم رکھا،

عمید الملک امام موفق کی مجلس کے حاضر باش لوگون مین تھا چنانچہ دُمیۃ القصر مین اُس کے معاصر باخرزی کی شہادت ہی،

عمید الملک ابو نصر منصور الکندری ..... جمعنی وایاہ مجلس الامام الموفق سنۃ اربع وثلاثین (واربعمائۃ)

عمید الملک ابو نصر منصور کندری ...... میری اوراُس کی ملاقات امام موفق کی مجلس مین ۴۳۴ھ مین ہوئی،

امام موفق اپنے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی کی وفات کے بعد جنھون نے ۴۰۸ھ مین وفات پائی، اُن کے جانشین ہوئے، اور سلطنت کی طرف سے خلعت اور جمال الاسلام کا لقب ملا[2] اور ۲۳ برس تک شان وشکوہ اور وجاہت کیساتھ مسند افادہ پر جلوہ آرا رہکر ۴۴۰ھ مین وفات پائی[3]

نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا۔

اسی طرح یہ بھی ثابت ہے، کہ نظام الملک حسن بن صباح سے پہلے ہی سے پوری طرح واقف تھا، اور مزید واقفیت کی صورت یہ تھی کہ حسن صباح رے کا رہنے والا تھا، اور رے کا رئیس ابو مسلم نظام الملک کا خسر تھا، وہ نہایت دیندار اور مذہبی تھا،

---

[1] دُمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر باخرزی، مطبوعۂ حلب ص ۱۴۰، موسیو شیفر نے سیاست نامہ کے ضمیمہ مین (ص ۱۱۵ مطبوعہ پیرس) اس عبارت کو نقل کیا ہی، مگر تعجب ہے کہ اپنے فرنچ دیباچہ مین (ص ۵) اس عبارت کو خریدۃ القصر وجریدۃ العصر عماد الدین اصفہانی کی طرف منسوب کیا ہی حالانکہ ظاہر ہی کہ عماد اصفہانی عمید الملک کندری کے بہت بعد پیدا ہوا ہی، اس لیے عمید الملک کے متعلق یہ معاصرانہ شہادت عماد الدین کی تصنیف مین نہین ہو سکتی، [2] طبقات الشافعیۃ سبکی ج ۳ ص ۵۹ مصر و کتاب الانساب سمعانی ورق ۱۰۴ (گب میموریل) [3] ایضاً، ص ۶

اس زمانہ مین باطنیہ تحریک کا مرکز مصر تھا جہان خلافت عباسیہ کی حریف سلطنت دولت فاطمیہ اسماعیلیہ قائم تھی، اُس کے داعی ملک کے گوشہ گوشہ مین پھیلے تھے، اس لیے مشتبہ آدمیون کی دیکھ بھال رکھنا ہر رئیس امیر کا مذہبی اور سیاسی فرض سمجھا جاتا تھا، اس کے بعد ابن اثیر کی یہ عبارت پڑھئے،

وکان الحسن بن صباح رجلا	اور حسن بن صباح ایک بلند ہمت، قابل اور
شهما کافیا عالما بالهندسة و	ہندسہ اور حساب اور نجوم اور سحر وغیرہ کا عالم تھا،
الحساب والنجوم والسحر وغیر ذلك	اور رے کا رئیس اس زمانہ مین ایک شخص تھا جس کا
وکان رئیس الری انسان یقال له	نام ابو مسلم تھا، اور وہ نظام الملک کا خسر تھا، تو
ابو مسلم وهو صهر نظام الملك	اس نے حسن بن صباح پر یہ الزام لگایا کہ مصری
فاتهم الحسن بن صباح بدخول	داعیون کی ایک جماعت اُس کے پاس آئی،
جماعة من دعاة المصریین علیه	ابن صباح ڈرا، اور نظام الملک اس کی عزت
فخافه ابن الصباح وکان نظام الملك	کرتا تھا، اور ایک دن اس نے فراست کی راہ سے
یکرمه وقال له یوما من طریق	اس سے کہا کہ یہ شخص عنقریب نادان عامیون کو گمراہ
الفراسة عن قریب یضل هذا	کریگا، تو حسن بن صباح ابو مسلم کے ڈر سے بھاگا،
الرجل ضعفاء العوام، فلما هرب الحسن	ابو مسلم نے اس کو ڈھونڈا، تو اُس کو نہ پا سکا، اور
من ابی مسلم طلبه فلم یدرکه وکان	حسن بن صباح اوس ابن عطاش طبیب کے
الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبیب	شاگردون مین تھا جس نے اصفہان کے
الذی ملك قلعة اصفهان ومضی ابن الصباح	قلعہ پر قبضہ کر لیا تھا، اور حسن صباح روانہ ہو

وطاف البلاد ووصل الی مصر (ج۱۰ ص۲۱۶)   اور ملکون مین گھوما اور مصر پہنچا،

ہمدرسی ہمسنی اور آخری سازش کی روایت کو چھوڑ کر دیکھو کہ ابن اثیر کا بیان کسقدر وصایا کے دیباچہ اور سرگذشت کے بیان سے ملتا جلتا ہے،

بااین ہمہ یہ داستان فرضی ہے

لیکن ان موافق قیاسات کے باوجود اس ہمدرسی کا بھی ثبوت اس پر موقوف ہے، کہ خیام کی تاریخ وفات ۵۱۵ھ یا ۵۱۷ھ تسلیم کیجائے، تاکہ خیام زیادہ سے زیادہ سو برس کا فرض کیا جا سکے، مگر تحقیق کا قلم خیام کی وفات کا سانحہ اس کے بہت بعد ماننے پر مجبور کرتا ہے، یعنی ۵۲۶ھ مین، اور اس حساب سے اس کو اس ہمدرسی کے ثبوت کیلئے بھی سو سے بہت زیادہ عمر کا ماننا پڑیگا، جو بہر حال مشتبہ ہے،

یہ بھی قابل لحاظ ہو کہ نظام الملک کا زمانہ تعلیم، اور امام موفق المتوفی ۴۹۴ھ کی درسگاہ ۴۴۲ھ مین یقیناً ختم ہو چکی تھی، اب خیام کی ولادت ۴۲۵ھ اور اُنکی عمر سو برس کی مانی جائے تب کہین جا کر یہ ممکن ہوگا کہ دس گیارہ برس کا خیام، اٹھائیس برس کے نظام الملک کا ہمدرس ہو سکے،

یہ بھی خیال مین رہنا چاہئے کہ نظام الملک کی تعلیم اور اساتذہ تعلیم کا ذکر تاریخون مین محفوظ ہے، مگر اُن مین امام موفق کا نام کسی نے نہین لیا ہے، حالانکہ خود نیشاپور کے مشہور شیخ امام قشیری کا نام نظام الملک کے شیوخ حدیث مین لیا گیا ہے[1]،

خیام کے مطبوعہ رسالہ تکوین مین ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی نسبت جو لفظ "میرے استاد" (معلمی) کا ہے، اسکی مطبوعہ عبارت میرے نزدیک مشکوک ہے، ابو علی سینا کی شاگردی ظاہر ہے کہ فلسفہ مین ہوگی، اور ایک ایسے معلم فلسفہ کی شاگردی کے لیے جس نے ۴۲۸ھ مین وفات پائی، کم از کم

[1] طبقات الشافعیۃ الکبری سبکی ترجمۂ نظام الملک،

اس کے شاگرد کی عمر اٹھارہ (۱۸) برس تو فرض کرنی پڑے گی، اور اس حساب سے اسکی ولادت ابو علی سینا کی شاگردی کیلئے سنہ ۴۱۰ھ مین ماننا چاہیئے، اور اس طرح ۵۲۶ھ مین جو اسکی وفات کا سال ہے اسکی عمر ایک سو سترہ (۱۱۷) برس کا ہونا چاہیئے،

پھر ابو علی سینا کی آخری عمر سراسر پریشانی اور آوارہ گردی مین گذری ہی جسمین سلاطین کے ڈر سے ڈرتا چھپتا اور ادھر اُدھر بھاگتا رہا ہی ایسی حالت مین کسی کا شاگرد بننا بہت مشکل ہی، اس حال مین خیام کا اُس تک جانا اور پہنچنا اور شریک درس ہونا محال سا معلوم ہوتا ہے، بلکہ خیام کے سال ولادت اور سالِ وفات کی تخمینی تعیین کی جو کوشش مین نے آگے کی ہے، اسکو پیش نظر رکھتے ہوئے، خیام کے سنہ ۴۱۰ھ مین پیدا ہونے کا تصور بھی نہین ہو سکتا ہے، اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالہ مین معلمی (میرے استاد) کے بجائے، معلمک (تیرے استاد) ہوگا، کیونکہ قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی جس کے سوال کے جواب مین یہ رسالہ ہے اپنے کو ابن سینا کا شاگرد کہتا ہے، یا یہ بات ہی کہ خیام جیسا کہ میرا ظن غالب ہی، ابو علی سینا کے کسی شاگرد کا شاگرد تھا، اس لئے اس نے تعظیما ابو علی سینا کو اپنا استاد و معلم قرار دیا یعنی بواسطہ استاد، ورنہ خیام کا ابو علی سینا کا براہ راست شاگرد ہونا میرے آیندہ پیش کردہ دلائل کے لحاظ سے ممکن نہین،

خیام کی ایک رباعی سے اسکی درازی عمر پر استدلال صحیح نہین رباعیات خیام کے بعض نسخون مین ایک رباعی پائی جاتی ہے،

آنم کہ پدید گشتم از قدرت تو — صد سالہ شدم بناز از نعمت تو
صد سال بامتحان گنہ خواہم کرد — تا جرم من است بیش یا رحمت تو

اس سے شاعر کی عمر سو سال سے زیادہ کی ثابت ہوتی ہے، مگر دوسرے نسخون مین اس رباعی

کا دوسرا مصرع اس طرح ہے،

پرورده بناز گشتم از نعمت تو

بعض نسخون مین یہ رباعی سرے سے نہین پائی جاتی اور کہین یہ رباعی دوسرے شاعر کیطرف بھی منسوب ملتی ہو اس لیے اس پر تاریخی نتیجہ کی بنیاد نہین پڑ سکتی،

وصایاے نظام الملک کا دیباچہ الحاقی ہے،

اوپر گذر چکا ہے کہ اس داستان کے اصلی ماخذ دو ہین ایک وصایاے نظام الملک کا دیباچہ اور دوسرا سرگذشت سیدنا ان دونون مین گو مرکزی داستان ایک ہے، مگر دیباچہ وصایا مین ان دونون کی چپقلش کا جو اصل واقعہ لکھا ہو وہ الگ الگ ہو دیباچہ وصایا مین یہ واقعہ لکھا ہے کہ اونٹ والون کو حلب سے اصفہان تک پتھرون کے لانے مین اجرت کی تقسیم مین غلطی کا معمولی الزام حسن صباح نے نظام الملک پر لگایا تھا، پھر آمد و خرچ سلطنت کے کاغذات کا معاملہ اسطرح مبہم درج کیا ہے کہ اصلیت نہ معلوم ہو اور حسن صباح ہی بدنیت ٹھہرے، اور نظام الملک کی برأت اور حسن صباح کی شرارت ظاہر ہو، اور سرگذشت سیدنا مین جو واقعہ لکھا ہو یعنی ممالک محروسہ کے آمد و خرچ کے حساب کی تیاری مین نظام الملک کا دو برس کی مہلت مانگنا، اور حسن صباح کا اوسکو چالیس روز مین تیار کر دینا، اور نظام الملک کا سازش سے ان کاغذات کو پراگندہ اور منتشر کر دینا یا کرا دینا، اس سے نظام الملک کی بے ایمانی اور حسن صباح کی کارگذاری ظاہر ہوتی ہے، ان دونون کتابون مین صورت واقعہ کا ایسا ہونا ضروری تھا کہ دیباچہ وصایا نظام الملک کی طرف سے لکھا گیا ہے، اور سرگذشت حسن صباح کے حامیون نے لکھی ہو اس لیے ان دونون کتابون کے مصنفون کا اپنے اپنے پہلو کو بچانا، اور دوسرے کو ملزم گردانا طبعی ہو،

ہم نے گو وصایا نے نظام الملک کو نظام الملک ہی کی یادداشتون کا مجموعہ تسلیم کیا ہے، مگر یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ اصل کتاب درحقیقت پہلے نظام الملک کی منتشر یادداشتین اور تحریرین تھین، جو اُسکی اولاد مین زمانہ محفوظ چلی آتی تھین اور لوگ اپنی کتابون مین اُن کے ٹکڑون کو نقل کرتے تھے، چنانچہ خیال آتا ہے کہ مین نے کہین کہین اوسکی حکایتین عوفی کی جوامع الحکایات مین پائی ہین، جو غالباً سنہ ۶۲۵ھ مین ہندوستان ہی مین تالیف پائی ہے، خود وصایا کا جامع جس نے شاید نوین صدی ہجری مین ان کو جمع کیا ہے وہ اپنے کو اور جس امیر فخرالدولہ حسن بن امیر تاج الدین کے نام معنون کیا ہے اس کو نظام الملک کی اولاد و نسل سے ظاہر کرتا ہے،

دیباچہ مین کہتا ہے،

"این ضعیف ہدایا و تحف ہیچ چیزے مساوی آن نصائح ندانست کہ حاجب نظام الملک جہت اولاد خود تحریر نوشتہ، و فی الحقیقت ہر یک از آن در رعایت قانون شاہی و در وزارت دستوری کامل و بدان جہت تا امروز در اطراف متفرق و در افواہ مشتہر بود و از السنہ بسیار و در ازمنہ الکنہ دائر، و آن سخنہا بعضی در کتب بمطالعہ این ضعیف رسید و بعضی از اجداد خود کہ فرزندان دودمان بودند استماع نمودہ شنیدہ، و این نصائح مع لوازمہا یک مقدمہ و دو فصل ممہد گردانیدہ"

اس دیباچہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس کتاب کی بعض باتین نظام الملک کی تحریری یادداشتون کے علاوہ دوسری کتابون اور زبانی روایتون سے بھی ماخوذ ہین، اور انھین مین یہ مقدمہ اور اس مقدمہ کی یہ داستان بھی ہے، جو سرگذشت سیدنا کے ذریعہ سے ساتوین صدی کے آخر مین پھیل چکی تھی، جامع نے انھین واقعات کو لے کر نظام الملک کی زبان سے مقدمہ مین بیان کر دیا ہے، اسلیے وصایا کے دیباچہ مین یہ داستان، نظام الملک کی تحریر نہین، بلکہ اسی سرگذشت کی صدائے بازگشت ہے،

جو آٹھوین اور نوین صدی کی تصنیفات مین شائع تھی اس دیباچہ کی عبارت کو نظام الملک کے قلم سے کوئی تعلق نہین ہے،

اس داستان مین خود بعض ایسی اندرونی شہادتین بھی موجود ہین جنسے اس کا ناقابل تسلیم ہونا بالکل ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً

امام موفق کی عمر اس داستان مین امام موفق کی عمر نظام الملک کے پہنچنے کے وقت (سنہ ۴۳۶ھ مین) پچاسی سے زاید بتائی گئی ہے، تو سنہ ۴۹۴ھ مین جب انھون نے وفات پائی ہے، انکی عمر نوے کے قریب ہو گی اس حساب سے اُن کی پیدایش سنہ ۳۵۰ھ مین ماننی پڑیگی، گو ہم کو افسوس ہے کہ سخت تلاش و جستجو کے باوجود بھی ہمین ان کا سال ولادت معلوم نہ ہوسکا، مگر یہ معلوم ہے کہ اُن کے والد ابو عمر بسطامی سنہ ۳۸۸ھ مین قاضی ہوکر نیشاپور آئے تھے[۱] اور سنہ ۴۰۸ھ مین وہین وفات پائی، اور یہین انکی شادی امام ابوطیب سہل بن ابی سہل صعلوکی مفتی نیشاپور کی لڑکی سے ہوئی تھی جس سے موفق اور مؤید دو لڑکے ہوئے، (سبکی ج[۲] ص ۵۹ و ج ۴ ص ۸، وسمعانی ذکر صعلوکی) اس بنا پر سنہ ۳۵۰ھ مین موفق کی پیدایش صحیح نہین معلوم ہوتی کہ اُس وقت تک تو اُن کے والدین کی شادی بھی نہین ہوئی تھی، اسی طرح سنہ ۴۳۶ھ مین ان کی یہ عمر یعنی پچاسی سال ثابت نہین ہوتی ہے، کہ اگر سنہ ۳۸۸ھ مین یعنی جس سال اُن کے والد نیشاپور آئے اسی سال اُن کے والدین کی شادی اور انکی ولادت تسلیم کیجائے تو سنہ ۴۳۶ھ مین انچاس سے زیادہ ان کی عمر نہ ہوگی، امام موفق کے نامور صاحبزادہ امام ابو سہل سنہ ۴۲۳ھ مین پیدا ہوئے تھے، اگر

۱؎ اس مقالہ کی تحریر کے بعد اور طبع سے پہلے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد جلد دوم چھپکر آئی، اسمین بھی ان ابو عمر بسطامی کا حال موجود ہے، وفات سنہ ۴۰۸ھ کی لکھی ہے مگر ولادت کا سال نہین لکھا، (ص ۲۴۷، مصر)

۲؎ سبکی کی طبقات کبریٰ ج سوم ص ۸۵،

سنہ ۴۲۶ھ مین امام موفق کی عمر پچاسی سے زیادہ ہوتی تو سنہ ۴۲۲ھ مین جب اُن کے لڑکے کی ولادت ہوئی اُن کی عمر کم از کم اٹھتر برس کی ماننی پڑیگی، اور اس سن مین نئے لڑکے کے باپ بننے کی صلاحیت اگر محال نہین، تو مستبعد ضرور ہے،

لفظ "سبق" | وصایا کی اس عبارت مین روزانہ درس کے لیے لفظ "سبق" اور "ہم سبقی" استعمال کیا گیا ہے، میرے علم مین یہ لفظ چوتھی اور پانچوین صدی ہجری تک عربی و فارسی ادبیات مین پیدا نہین ہوا تھا، اس لئے نظام الملک کے قلم سے یہ لفظ نہین نکل سکتا، لفظ "سبق" کے اصلی معنی پیشدستی اور آگے بڑھنے کے ہین، اور دراصل گھوڑ دوڑ کی ایک اصطلاح ہے جو بعد کو مجازاً متداول معنون مین مستعمل ہو گیا، عربی اور قدیم فارسی لغات مین اس کا پتہ نہین ہے، عربی مین سب سے پہلے یہ لفظ شرح وقایہ کے دیباچہ مین ملتا ہے،

والمولی المؤلف الّفہا سبقًا	اور آقا مصنف اس کتاب کو سبق سبق کر کے
سبقًا وکنتُ اُجری فی میدان	لکھتے تھے اور مین اُس کے یاد کے میدان مین
حفظہ طلقا طلقا،	قدم بقدم چلتا تھا،

اس لفظ کے اس اولین استعمال مین وہی گھوڑ دوڑ کا استعارہ موجود ہے، صاحب شرح وقایہ عبید اللہ صدر الشریعہ کا وطن بخارا تھا، اور وہین سنہ ۷۴۷ھ مین وفات پائی، (طبقات الحنفیہ مولنا عبد الحیٔ فرنگی محلی ص ۱۰۹ مصطفائی) اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ آٹھوین صدی ہجری کی پیداوار ہے،

فارسی اشعار مین بھی یہ لفظ کسی پرانے شاعر کی زبان سے سننے مین نہین آیا، پرانا لفظ اس کیلئے "درس" ہے، البتہ فارسی کے شعرائے متوسطین کے کلام مین یہ لفظ ملتا ہے، بہار عجم مین جن شاعرون کے اشعار سند مین پیش کئے گئے ہین، اُن مین جس سب سے قدیم شاعر کا نام ہے وہ امیر خسرو المتوفی سنہ ۷۲۵ھ مین

کتابے شد گل لے غنچہ تو بکشا مصحف خود را

بہ بلبل دہ کہ سبق کیف یحیی الارض ازان گیرد

بہرحال عربی و فارسی کی ان دونون سندون سے اس لفظ کا اس معنی مین نظام الملک کے دو سو برس بعد پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے،

دیباچہ مین طریق درس کی غلطی | اس سے زیادہ یہ کہ اس دیباچہ مین امام موفق کی مجلس مین جب طریقِ درس کا اظہار نظام الملک کی زبان سے کیا گیا ہے، وہ اس زمانہ مین پیدا ہی نہین ہوا تھا، دیباچہ مین ہے،

"فرزندے کہ نزد امام بقرأت قرآن و حدیث قیام مینماید.......... دوران مجلس حاضر گشتہ با من ہم سبقی میکردند و چون از نزد امام بیرون می آمدم ایشان نیز موافقت نمودہ در گوشہ می نشستیم و درس گذشتہ را اعادہ مینمودیم"

اول یہ سمجھ لینا چاہیے کہ امام موفق کی مجلس کوئی باقاعدہ درس گاہ، یا مدرسہ، یا کالج نہ تھا، بلکہ امام موصوف کا مکان (بیت) تھا جہان وہ بیٹھکر علماء و فضلاء کو خطبہ اور املا دیا کرتے تھے، اور سینکڑون شائقین بیٹھکر سنتے تھے سبکی مین ہے،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ[1]،	اور ان کا گھر علماء کا اجتماع گاہ اور اکابر علم کی جائے ملاقات تھا،

اس زمانہ کا طریقِ درس خصوصاً فقہ و حدیث کا یہ تھا کہ مدرس مجلس مین بیٹھکر طلبہ کے سامنے کتاب کے بغیر اپنی روایات اپنی سند سے بیان کرتے تھے، اور مسائل پر اور اپنی تحقیقات و اجتہادات پر تقریر کرتے تھے،

[1] طبقات ج ۳، ص ۸۶،

اور حاضرین سنتے تھے اس عہد کے تمام علماء کے حالات پڑھو یہی نقشہ نظر آئیگا، اس طریقۂ درس کو "املا" کہتے تھے، اسی لیے اس زمانہ میں "قرأتِ حدیث" نہیں بلکہ "سماعِ حدیث" بولتے تھے، اور اسی لیے طلبہ کے اس درس لینے کو "سماع" (سننا) کہتے تھے، مزید تشفی کے لیے امام موفق اور اُن کے معاصرین کے طرقِ درس کے الفاظ معتبر سندوں سے ہم نقل کرتے ہیں، امام موفق کے صاحبزادہ اور جانشین کے حال میں ہے،

وکان یقیم رسم التدریس وسمع من مشائخ وقتہ بخراسان والعراق، (سبکی ج۳ ص ۸۶)	وہ تدریس کی رسم قائم رکھے تھے اور خراسان وعراق میں اپنے زمانہ کے شیوخ سے سنا،

امام الحرمین المتوفی ۴۷۸ھ کے حال میں ہے،

قعد مکانہ للتدریس ..... یدرس ویفتی ویجمع طرق المذھب، (ابن خلکان)	وہاں کی جگہ تدریس کے لیے بیٹھے درس دیتے تھے، فتوی دیتے تھے اور مذہب کے طریقوں کو جمع کرتے تھے،

زیادہ صحیح نقشہ امام موفق کے دوست و ہمنشین و معاصر اور نظام الملک کے شیخ الحدیث امام ابو القاسم قشیری کے حال میں ملتا ہے،

وقعد یسمع جمیع درسہ واتی علیہ ایام فقال لہ الاستاذ ھذا العلم لایحصل بالسماع وما توھم فیہ	اور وہ اُن کے درس کو سننے بیٹھے اور اس پر کچھ دن گذرے، تو استاد نے ان سے کہا کہ یہ علم سماع کے بغیر نہیں آتا، اور ان کو یہ وہم بھی نہ

لہ طبقات کبری سبکی ترجمۂ نظام الملک،

ضبط ما يسمع فأعاد عنده ما سمعه عنه وقرّره أحسن التقرير من غير إخلال بشيء فتعجب ..... فلست تحتاج إلى درسي بكيفيك أن تطالع مصنفاتي وتنظر في طريقي، (سبکی ۳ ص ۲۴۴)

تھا کہ یہ جو سنتے ہیں اُس کو محفوظ رکھتے ہیں تو انھوں نے جو اُن سے سنا تھا وہ اعادہ کر دیا اور کسی تغیر کے بغیر پوری طرح اوسکی تقریر کر دی...... تو استاد نے کہا کہ تم کو میرے درس کی ضرورت نہیں تمھارے لیے یہی کافی ہے کہ میری تصنیفات کا مطالعہ کرو، اور میرے طریقہ پر نظر رکھو،

پھر خود جب درس واملا دینے بیٹھے تو

ورتب المجالس .... فسمع منهم الحديث ..... ولقد عقد لنفسه مجلس الإملاء في الحديث سنة ۴۳۷ وكان يملي إلى سنة ۴۶۵، يذنب أماليه بأبيات شعر وربما كان يتكلم على الحديث بإشارات ولطائف. (سبکی ۳ ص ۲۴۵)

درس کی مجلسیں ترتیب دیں ...... تو ان سے محدثین نے سنیں .... اور خود اپنے لیے املائے حدیث کی مجلس ۴۳۷ھ میں قائم کی، اور ۴۶۵ھ تک املا دیتے رہے، اور وہ اپنے املا میں اشعار ملایا کرتے تھے، اور اکثر حدیث پر ان کے لطائف ونکات کیساتھ گفتگو کیا کرتے تھے،

البتہ مصنفین کی تصنیفات اُن کو پڑھکر سنائی جاتی تھیں لیکن اسباق کے طور پر نہیں، الغرض میرے خیال میں اس زمانہ تک خاص نصاب اور کتابوں کے سبق کا طریقہ نہ تھا، اور نہ طلبہ پڑھنے کے بعد سبق کو اسطرح دہراتے تھے جس کے لیے ہمارے عربی مدرسوں میں "تکرار" کی اصطلاح جاری ہے

یہ طریقہ اسلامی مدارس کے زوال کے بعد کی یادگار ہے جو غالباً تاتاری فتنہ کی علمی موت کے بعد شائع ہوا، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ وصایا کا یہ دیباچہ الحاقی ہے، جس کو جامع نے زبانی سنکر یا سرگذشت سیدنا سے لیکر اس کتاب مین بحذف و اضافہ شامل کردیا ہے،

عربی الفاظ کی بہتات | جن لوگون نے پانچوین صدی کی فارسی نثرین پڑھی ہین، یا خود سیاست نامہ اور وصایا کو دیکھا ہے، وہ تسلیم کرین گے کہ عربی الفاظ کی بہتات اور کثرت اس عہد کی زبان نہ تھی اور خصوصاً نظام الملک کا یہ انداز نہین، مگر اس دیباچہ مین بکثرت عربی الفاظ اور فقرے ہین، مثلاً

"بسیا معزز و متبرک بود، . . . .

ہریک را از دولتے میسر گردد علی السویہ مشترک . . . . . . بسبب علوی ہمت و پاکی طینت تبلطفات

ملاطفتے نہ متکلف اکنون مرا متمنی آنست . . . . . . چہ بحسب غالب ظن مقتضی کفران نعمت است،

عیاذاً باللہ توقع آنکہ توسعے سازی کہ از دولت تو در گوشۂ نشینم و بنشر فوائد علمی مشغولی نمایم . . . . .

انچہ در وسع محافظان عہد و وفا و مراقبان صدق و صفا باشد از اعزاز و اکرام حق القدوم باو تحیز

ظہور می رسید و ثانیاً فیوماً لطفے مجدد و تفقدے ممہد بو قوعے می پیوست"

یہ طرز عبارت، جامع وصایا کے مقدمہ سے البتہ ملتی جلتی ہے،

خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے، | اس داستان کے رو سے خیام نے نظام الملک کی اس ملاقات کے وقت تک ہندسہ و ہیئت کی تکمیل نہین کی تھی، نظام الملک نے جب الپ ارسلان کے زمانہ مین (۴۶۵ھ تا ۴۵۵ھ) سالانہ بارہ ۱۲ سو اشرفی کا مالی وظیفہ مقرر کیا، تب وہ ان علوم کی تکمیل مین مصروف ہوا، مگر خیام نے اپنی تصنیف جبر و مقابلہ مین جو میری تحقیق مین اسکی سب سے پہلی تصنیف ہے،

اور جو ۴۶۰ھ کے قریب لکھی گئی ہے، اسمین خیام نے دنیا کی ناقدری کا جو ماتم کیا ہے، اور اپنی ایسی اہم تصنیف کو نظام الملک جیسے محسن کو چھوڑ کر قاضی ابوطاہر جیسے گمنام کے نام جو معنون کیا ہے، ایسا ہونا اس گران بہا شاہانہ امداد کے بعد ممکن نہ تھا، وہ قاضی ابوطاہر کے انعام و مال کا تذکرہ شکریہ و احسان کے ساتھ کرتا ہے، (دیکھو خیام کا مقدمہ جبر و مقابلہ ص ۲ و ۳ طبع پیرس) حالانکہ وصایا کی تحریر کی بنا پر خیام، الپ ارسلان کے زمانہ مین جو ۴۵۵ھ سے شروع ہو چکا تھا نظام الملک کا احسانمند ہو کر غم روزگار سے آزاد اور دوسرون کے آستانون سے بے نیاز ہو چکا تھا، اس لیے اگر یہ واقعہ ہوتا تو اس کے بعد اُسکا نظام الملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے امیر و قاضی کی مدح و ثنا کرنا ممکن نہ تھا، اور نہ بارہ سو اشرفی سالانہ پانے والے کو اپنی ناقدری کا ماتم کرنا زیب دیتا،

خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہین

اس داستان کے رو سے سلجوقی دربار مین صرف ایک دفعہ خیام کا آنا مذکور ہے، اور وہ الپ ارسلان کے زمانہ مین (سنہ ۴۵۵-۴۶۵ھ) حالانکہ معتبر تاریخی شہادتون سے ثابت ہے کہ خیام پہلے بخارا کے سلاطین کے پاس رہا، اور پھر ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین آیا، اور ملک شاہی رصدخانہ کی تعمیر اور سنہ جلالی کی تصحیح مین مصروف رہا، اور پھر ملک شاہ کے ندیم اور طبیب کی حیثیت سے وہ اکثر شاہی دربار مین رہا، پھر وہ خود اپنے رسالہ کلیات وجود مین وزیر فخر الملک (۵۰۰ھ) کے ساتھ اپنی ہر وقت کی یکجائی اور معیت کا ذکر کرتا ہے، اور نظامی عروضی کی معاصرانہ شہادتون کے رو سے وہ سلطان وقت کے لیے منجمی کے فرائض انجام دیا کرتا تھا،

خیام کے بعض سنین عمر سے تقابل کا نتیجہ،

خیام کی اخیر عمر کے بعض سنین ہم کو اس کے مستند معاصر سوانح نگارون کی زبانی معلوم ہیں،

۱۔ مثلاً نظامی عروضی نے سلطان غیاث الدین محمد بن ملک شاہ اور امیر صدقہ ملک العرب کی جنگ میں نجوم کے سلسلہ میں خیام کا حوالہ دیا ہے کہ درباری نجموں نے کہا "بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" یہ لڑائی سنہ ۵۰۱ھ میں ہوئی تھی، (چہار مقالہ)

۲۔ سنہ ۵۰۶ھ میں حسب بیان عروضی سمرقندی، وہ نیشاپور سے بلخ آیا تھا، (چہار مقالہ)

۳۔ سنہ ۵۰۷ھ میں ابوالحسن بیہقی اس سے اپنے بچپن میں ملا تھا، اور خیام نے اس سے عربی ادب اور ریاضیات کے کچھ مسائل، امتحاناً پوچھے تھے، (بیہقی)

۴۔ سنہ ۵۰۸ھ میں خیام سلطان اور وزیر کے ساتھ مرو میں تھا، اور وہاں یہ واقعہ پیش آیا کہ خیام نے سلطان کے شکار کے لیے دو روز کی محنت میں نجوم کے قاعدہ سے ایک بے ابر و باد تاریخ مقرر کی تھی، اور "خود برفت و باختیار سلطان را بر نشاند" اتفاق سے پیشگوئی اور اختیار کے خلاف سخت ابر و باد نمودار ہوا، مگر خیام نے تسلی دی کہ یہ ابر و باد ابھی غائب ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا (چہار مقالہ)

اب ان تاریخوں پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نظام الملک کا ہمسن (ولادت سنہ ۴۰۸ھ) ہوتا تو پہلے واقعہ کے وقت اسکی عمر (۹۳) برس کی ہوگی، ظاہر ہے کہ اس عمر کا آدمی اور منجموں کی باہمی فنی نزاع میں حکم کیا قرار پا سکتا ہے، اور دوسرے واقعہ میں وہ (۹۸) برس کا اور تیسرے واقعہ میں وہ (۹۹) برس کا اور چوتھے واقعہ میں (۱۰۰) برس کا، بھلا اس سن و سال کا آدمی کبھی نیشاپور، کبھی بخارا اور کبھی مرو کا اس آسانی سے سفر کر سکتا تھا، اور ادب و ریاضی کے امتحانی سوالات پوچھ سکتا تھا، اور سلطان کے لیے دو روز کی محنت کر کے شکار کی تاریخ نکالنے کی زحمت برداشت کر سکتا تھا، اور پھر خود اس موسم میں چل کر سلطان کو سوار کراتا پھرتا،

پچھلے ملنے والوں کی خاموشی | اگر اس عمر میں خیام پیرکراتین کرسکتا تھا تو بیہقی کو سوال و جواب سے زیادہ اس حیرت انگیز قوت عمر پر اور نظامی عروضی کو ان نجومی جوابات کی صحت سے زیادہ اسکی عمر کی کرامت کو بیان کرنا چاہیئے تھا، مگر ان میں سے کسی نے اس حیرت کا اظہار نہیں کیا ہے، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو دوسرے بعض مستثنیٰ افراد کی طرح اسکا ذکر بھی حیرت و استعجاب کیساتھ ضرور کیا جاتا،

ان دلائل کی موجودگی میں اس داستان کی صحت اور دیباچہ وصایا کے نظام الملک کی تصنیف ہونے کی نسبت تمامتر مشکوک ہوجاتی ہے، اور اس بنا پر اس داستان کا اصلی ماخذ صرف ایک ٹھہرتا ہے اور وہ سرگذشت سیدنا ہے،

سرگذشت سیدنا کا مصنف کون ہو؟ | اوپر ابن اثیر کے حوالہ سے حسن صباح کے شیخ و استاد عبد الملک ابن عطاش کا نام آیا ہے،

وکان الحسن من جملۃ تلامذۃ	اور حسن (بن صباح) اُس حکیم ابن عطاش
ابن عطاش الطبیب الذی ملک	کے شاگردوں میں سے تھا جو اصفہان کے
قلعۃ اصفہان (ج ۱۰ ص ۱۲۱ مطبع یورپ)	قلعہ پر قابض ہوگیا تھا،

یہ ابن عطاش حسن صباح کا استاد و مرشد تھا، اس کا نام عبد الملک بن عطاش تھا، اور اسکا بیٹا احمد بن عبد الملک بن عطاش بعد کو قلعۂ اصفہان کا مالک بنگیا تھا، حسن صباح اپنے اس مرشد زادہ کی بڑی عزت کرتا تھا[1]، راحۃ الصدور میں جو اس واقعہ کے تقریباً سو برس کے بعد لکھی گئی ہے یعنی ۵۹۹ھ میں اس ابن عطاش کا یہ حال لکھا ہے،

---

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۹۹، یورپ،

"باصفهان ادیبی بود و او را عبدالملک عطاش گفتندی و در ابتدا خویشتن به تشیع منسوب میکرد و بعد از ان متهم شد و ائمہ اصفهان تتبع او میکردند و تعرض خواستند نمود و بگریخت به ری شد و از آنجا بحسن صباح پیوست . . .

. . . . و بخط او پس از ان نامه یافتند بدوستی نوشته و در اثنای آن با و که باز اشهب سیدم و او را بهمه جهان نگزیدم دل از نیج بگذاشتم برداشتم و خط او معروف است در اصفهان بسیار کتب بخط او موجود است و این عبدالملک عطاش را پسری بود احمد نام[1] الخ"

اس حوالہ سے یہ بھی ثابت ہی کہ عبدالملک عطاش بھاگ کر حسن صباح کے پاس قلعۂ الموت مین چلا گیا تھا،

غالبًا یہی عبدالملک بن عطاش، حسن بن صباح کی اُس سرگذشت کا مصنف ہی جس کا نسخہ قلعۂ الموت کے کتب خانہ سے ۶۵۴ھ مین ملا تھا، اور جس کی نقلین جامع التواریخ (۷۰۳ھ) اور تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) مین مذکور ہین چنانچہ حمد اللہ مستوفی قزوینی، اپنی تاریخ گزیدہ مین حسن صباح کے حالات کا آغاز اس حوالہ سے کرتا ہی کہ حسن صباح :-

"بعد از ان بقول عبدالملک عطاش شیعی شد و میان او و نظام الملک ××× چنانچہ ذکر آن خصومت افتاده[2] الخ"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرگذشت سیدنا کا مصنف یہی عبدالملک عطاش تھا، اور وہی اس داستان کا مصنف بھی ہو سکتا ہی،

یہ داستان الموت مین گھڑی گئی | اس سے ظاہر ہے کہ یہ داستان قلعۂ الموت یا قلعۂ اصفہان مین گھڑی گئی ہی اور اس کا منشا صرف اتنا تھا تاکہ نظام الملک سے حسن بن صباح کی مخالفت کا راز ظاہر کیا جائے

[1] راحة الصدور راوندی ص ۱۵۵ و ۱۵۶، گب [2] تاریخ گزیدہ حمد اللہ مستوفی ص ۵۱۸، گب،

چنانچہ پروفیسر براؤن کے ترجمہ کے مطابق جامع التواریخ مین سرگذشت سیدنا کا آغاز اسطرح ہوتا ہے[1]

"اب اُس عداوت اور بے اعتمادی کی وجہ جو نظام الملک اور حسن بن صباح کے درمیان تھی یہ ہے

کہ وہ دونون اور عمر بن خیام نیشاپور کے مدرسہ مین تھے"

ان الفاظ سے ظاہر ہے، کہ اس داستان کی تصنیف کا مقصد کیا ہے؟

جب ہلاکو نے ۶۵۴ھ مین قلعہ الموت اور باطنیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا، تو اپنے ایک فاضل امیر عطاء الملک جوینی کو وہان کے کتب خانہ کی بربادی پر متعین کیا، جوینی جیسا کہ پہلے گذر چکا چونکہ خود ایک تاریخ دوست فاضل تھا، اس نے اُنکے عقائد کی کتابین تو جلا دین مگر یہ تاریخی سامان اُس نے محفوظ کر لیا، کہ حسن صباح اور باطنیہ کی ابتدائی تاریخ کا یہ اہم اور سب سے معتبر ماخذ تھا، اور جسکو اسی لیے جوینی نے اور اس کے بعد فضل اللہ رشید نے اپنی کتابون مین حسن صباح اور باطنیہ کی تاریخ مین نقل کر دیا، اور انھین دونون کتابون سے بعد کے لوگون نے اس واقعہ کو اپنی اپنی تصنیفات مین نقل کر کے عالم آشکارا کر دیا،

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ ہمدرسی وغیرہ کی یہ داستان سرگذشت کے ذریعہ سے ۶۵۴ھ کے بعد عالم وجود مین آئی، اور قلعہ الموت سے باہر کی تاریخ کا جز بنی، یہی سبب ہے کہ اس زمانہ سے پہلے کی کسی تصنیف کے کان اس داستان سے آشنا نہین، اور دفعتہً ساتوین صدی ہجری کے اواخر اور آٹھوین کے اوائل سے اُن تاریخون کے ذریعہ سے جو تاتاری دربار کے فاضلون نے لکھی ہین، یہ کہانی ہر جگہ سنائی دیتی ہے، اور ان سے دوسرے تذکرون اور تاریخون مین نقل ہو کر مشہور عالم ہو جاتی ہے،

---

[1] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ صفحہ ۲۵۳.

پروفیسر ہوتسما کا نظریہ مشکوک ہے | ماخذ و مصادر کے بیان میں یہ لکھا جا چکا ہے کہ وزیر انوشروان بن خالد نے فارسی میں آل سلجوق کی تاریخ لکھی تھی عماد اصفہانی نے تھوڑے دنوں کے بعد اس فارسی کتاب کا مقفی و مسجع بتکلف عربی میں ترجمہ کیا تھا اس عربی ترجمہ کا بنداری نے زبدۃ النصرۃ کے نام سے خلاصہ کیا ہے اس خلاصہ کو پروفیسر ہوتسما نے شائع کیا ہے اس کے فرنچ دیباچہ میں موسیو موصوف نے اس خلاصہ کے ایک لفظ (مکتب) سے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حسن صباح وغیرہ نظام الملک کے بہت بعد کے سلجوقی وزیر انوشیروان کے ساتھی اور ہم مکتب تھے، وہ مبحوث عنہ فقرہ یہ ہے،

وفارق الجمهور من بيننا جماعة	اور جمہور مسلمانوں کو ہمارے درمیان سے
نشأوا على طباعنا وكانوا اصباعنا	ایک جماعت نے چھوڑ دیا جس نے ہماری ہی
وكانوا معنا في المكتب، واخذوا	طبیعت پر نشو و نما پائی تھی، اور ہمارے ہی
حظا وافرا من الفقه والادب	پیمانہ سے تولا تھا، اور وہ لوگ ہمارے ساتھ
وكان منهم رجل من اهل الري	مکتب میں تھے اور فقہ و ادب کا بڑا حصہ حاصل
وساح في العالم وكانت صناعته	لیا تھا، اور انہیں میں ایک آدمی رے کے رہنے
الكتابة فخفي امره حتى ظهر،	والوں میں سے تھا، اور دنیا کی سیاحت
(ص ۶۲ مطبوعہ موسوعات مصر)	کی تھی، اور اس کا پیشہ "کتابت" تھا، تو اسکا
(ص ۶۷ مطبوعہ بریل)	حال چھپا رہا، یہاں تک کہ وہ ظاہر ہوا،

پروفیسر براؤن نے اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ج ۲ ص ۱۹۲) میں ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی ہے اور بنداری کی عبارت بالا کا یہ ترجمہ کیا ہے،

وہ نوجوانی میں واقف تھا، اور اُس
نے اُن کے بعض خاص اکابر کے ساتھ
پڑھا تھا، خصوصاً رے کے ایک شخص
کے ساتھ، جس نے تمام دنیا کا سفر کیا
اور جسکا پیشہ سکریٹری کا تھا،

He had been acquainted
in youth and had stu-
died with some of their
chief leaders, especi
ally a man of Ray,
who travelled through
the world, and whose pro
fession was that of a Sec-
retary

میرے خیال میں یہ ترجمہ اپنے خاص خیال کو سامنے رکھکر کیا گیا ہے، عربی لفظ "مکتب" اسپر اس سند کی بنیاد ہے، عربی میں دو معنوں میں آتا ہے، ایک تو چھوٹے بچوں کا مکتب، اور دوسرے سرکاری دفتر، چنانچہ اسی فقرے میں لفظ "کتابت" اسی دوسرے معنی میں ہے، یعنی دفترداری، محرری، سکریٹری شپ جسکا ترجمہ پروفیسر براؤن نے سکریٹری ہونے کا پیشہ کیا ہے، اوّل تو ایک شخص کی فارسی زبان کی کتاب کے مقفّی و لفاظانہ عربی ترجمہ کے اُس مقفّی و لفاظانہ خلاصہ کے ایک لفظ پر جو اصل میں خدا جانے کیا ہوگا، مصنفِ اوّل کی نسبت کسی بات کا قیاس کرنا ناروا ہے، دوسرے ایک ایسے لفظ سے سند پکڑنا جس کے دو معنی ہوں، اور دونوں ممکن ہوں، یکطرفہ فیصلہ ہے،

اب اس بات کی دلیل فراہم کرنا ہے، کہ اس عبارت میں "مکتب" کا ترجمہ "بچوں کا مکتب" نہیں ہے، بلکہ "سرکاری دفتر" ہے،

۱- پہلی بات تو یہ ہے کہ اسی فقرہ مین "کتابت" کا لفظ خود موجود ہے، جو "دفترداری" کے معنی مین صاف ہے،

۲- اس عبارت مین بچپن کے معنی اور طفلانہ تعلیم کا کوئی لفظ نہین ہے، بلکہ نوجوانی کا لفظ بھی نہین ہے،

۳- حسن صباح رے کا، خیام نیشاپور کا، اور انوشروان کاشان کا رہنے والا تھا، تین مختلف شہرون کے بچون کا ایک مکتب مین اکٹھے ہونا تعجب انگیز ہے، پروفیسر براؤن نے عیون الاخبار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انوشروان رے مین پیدا ہوا تھا، لیکن اس سے اسکے نشوونما کے مقام کا حال نہین معلوم ہوتا کہ وہ بھی رے تھا یا نہین، بہرحال حسن صباح تو یقیناً رے کا تھا، اب یہ مکتب یقیناً رے کے کسی محلہ مین ہوگا، جہان ظاہر ہے کہ نیشاپور کا خیام نہین جاسکتا تھا، لیکن دیکھیے اسی عبارت مین ہے: "وکان منھم رجلٌ من اھل الری" جس کا ترجمہ یہ ہے "اور انھین مین ایک رے ہی کا تھا" اگر یہ مکتب رے مین تھا، اور وہین کے بچے اسمین شریک تھے، تو اُن مین سے صرف ایک شخص کو رے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے رے ہی کے ہون گے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہان مکتب سے کوئی ایسی جگہ مراد ہے جہان مختلف شہرون کے لوگ جمع ہوسکتے ہین، اور وہ یا کوئی بڑا مدرسہ ہوگا، یا سرکاری دفاتر کا محکمہ، لیکن اعلیٰ تعلیم کی کسی درسگاہ مین ان لوگون کی شرکت تاریخی مشکلات کا باعث ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، اس لیے دوسرے معنی متعین ہوجاتے ہین،

۴- اس فقرہ مین ہے "وکان منھم رجلٌ" اور ان مین ایک "مرد" رے کا تھا، لفظ مرد (رجل) کا اطلاق بچہ پر نہین ہوتا، حالانکہ اگر یہ چھوٹے بچون کا مکتب ہوتا تو اسمین "رجال" (یعنی مردان)

کے بجائے "صبیان" (لڑکون) ہوتا،

۵- اس مین فقرہ ہے،

وکان منھم رجل من اھل الری	اور ان مین سے ایک آدمی رے کے باشندون
وساح فی العالم وکانت صنعتہ	مین سے تھا، اور دنیا کی سیر کی تھی اور اس کا
الکتابۃ"	پیشہ سرکاری دفاتر کی نوکری تھی،

اس بیان سے ظاہر ہے، کہ شخص مذکور مکتب مین آنے سے پہلے دنیا کی سیر کر چکا تھا، اور کتابت کا پیشہ بھی اختیار کر چکا تھا، کیا کوئی مکتب نشین بچہ بھی جہان دیدہ اور دفتر دار ہو سکتا ہے!

اصل یہ ہے کہ یہان لفظ "مکتب" کے معنی اور لفظ "منھم" کے مرجع کے نہ سمجھنے سے یہ غلطی پیدا ہوئی ہے "منھم" کا مرجع اہل مکتب نہین ہین، بلکہ "وفارق الجمھور جماعۃ" مین "جماعت" ہے یعنی وہ لوگ جنھون نے جمہور مسلمانون کے عقیدہ کو چھوڑا تھا، اور ہمارے ساتھ سرکاری دفاتر مین کام کرتے تھے، اُن مین ایک رے کا باشندہ تھا، جس نے دنیا کی سیاحت کی تھی، اور جسکا پیشہ سرکاری دفترداری تھا، اس "باشندۂ رے" سے مقصود یقیناً حسن صباح ہے۔

اس نظریہ کی تاریخی تحقین | ہم نے فروری ۱۹۲۳ء مین "شعر العجم اور خیام" پر معارف مین جو مضمون لکھا تھا، اس مین قرائن سے انوشروان کی تاریخ ولادت کا تخمینہ ۴۰۸ھ سے ۴۱۶ھ تک لگایا تھا افسوس ہے کہ اس وقت پروفیسر براؤن کی لٹریری ہسٹری سامنے نہ تھی، اُس مضمون کی اشاعت کے بعد اس کو دیکھا تو معلوم ہوا، کہ وسیع النظر پروفیسر نے انوشروان کا سال ولادت عیون الاخبار کے حوالہ سے دریافت کیا ہے، اس کتاب کا قلمی نسخہ موصوف نے کیمبرج یونیورسٹی کے کتبخانہ مین پایا، اُس مین

بقول پروفیسر براؤن انوشروان کی ولادت کا سال ۴۵۹ھ لکھا ہے، پروفیسر ہوٹسما کو یہ تاریخ نہ مل سکی تھی، اس لئے تعجب ہوتا ہے کہ پروفیسر موصوف نے اس تاریخ ولادت کی دریافت کے باوجود کیونکر ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی،

خیام کا معاملہ تو صاف ہے، وہ ۴۶۷ھ میں ملک شاہ کی رصدگاہ میں کام کر رہا تھا[1] اس لیے وہ انوشروان کا جو ۴۵۹ھ میں پیدا ہوا تھا ہمعصر قطعاً نہیں ہو سکتا، کہ اس وقت جب خیام ستاروں کی تحقیقات میں مصروف ہوگا، انوشروان آٹھ برس کا بچہ ہوگا،

اب رہا حسن صباح کا معاملہ، اس کا سب سے بڑا تاریخی واقعہ مستنصر فاطمی کے دربار میں جا کر نزار اسمٰعیلی کی دعوت میں شرکت ہے، ابن اثیر نے اس کے اس سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے[2]، مگر رشید الدین نے جامع التواریخ میں[3] اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ[4] میں ۴۷۱ھ بتائی ہے اور یہ غالباً سرگذشت کے حوالہ سے ہے، اس کے ماسوا حمد اللہ مستوفی، حسن صباح کو الپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵ھ) کا ایک درباری[5] پاتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ یہ ہے، کہ سرگذشت میں حسن صباح کے اس سفر کی پوری تاریخ دی ہوئی ہے، کہ ۴۶۴ھ میں وہ عبد الملک عطاش کی جماعت میں داخل ہوا، ۴۶۷ھ میں اصفہان جا کر وہ عطاش کا دو برس نائب رہا، اس کے بعد وہ آذربائجان، عراق اور شام کی سیاحت کرتا ہوا ۴۷۱ھ میں مصر پہنچا، اور ۱۸ مہینے وہاں رہ کر رجب ۴۷۲ھ میں اسکندریہ سے روانہ ہوا، ملکوں کی سیر کرتا ہوا ۴۷۳ھ میں اصفہان وارد ہوا[6]،

---

۱ ابن اثیر ج ۱۰ ۴۶۷ھ بریل، ۲ ابن اثیر ج ۹ ص ۳۰۴ بریل ۳ لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۰۳،
۴ تاریخ گزیدہ ص ۵۱۰ گب، ۵ ایضاً ص ۴۴۰،
۶ لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳،

اس مفصل سلسلۂ سنین کی واقفیت کے بعد یہ ماننا پڑیگا کہ ۴۶۱ھ تک بھی اگر الپ ارسلان کے دربار مین پہنچا اور ۴۶۴ھ مین جب وہ عبد الملک عطاش کی باطنی فاطمی جماعت مین داخل ہوا، اور پھر ۴۷۱ھ مین جب مصر مین وہ مشرق کا داعی الدعاۃ کا منصب پا رہا تھا، تو اُس کا فرضی ہمدرس دشمن انوشروان ہنوز دایہ کی گود مین ہوگا۔ یا رَے کے "مکتب" مین مصروف ابجد خوانی ہوگا، تعجب ہے کہ فاضل براؤن کی دقیق نظر اس تاریخی اشکال پر کیون نہین پڑی،

ابن اثیر نے ۴۷۹ھ مین جو حسن صباح کے مصر پہنچنے کی تاریخ دی ہے، وہ سراسر خلاف قیاس ہے کیونکہ ۴۷۹ھ مین اگر وہ مصر پہنچا، اور ایک سال رہ کر ۴۸۰ھ مین وہ وہان سے چلا، اور بقول ابن اثیر وہ وہان سے نکل کر شام و عراق و خراسان و ترکستان کو طے کر کے کاشغر پہنچا، اور وہان سے پھر، پھرتا پھرا تا آخر قزوین آیا، اور زہد و عبادت کا جال بچھا کر الموت پر قبضہ کیا، اور اسکی خبر ایک مدت کے بعد نظام الملک اور ملک شاہ کو پہنچی، ادہان سے فوج روانہ ہوئی، اس نے محاصرہ کیا، محاصرہ طول کھنچا، اور حسن صباح نے بالآخر ۴۸۵ھ مین نظام الملک کو قتل کرا دیا، تو یہ تمام واقعات پانچوین صدی ہجری کی دنیا مین چار برس کی قلیل مدت مین انجام نہین پا سکتے، اس لیے اسکے اس مصری سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ صحیح نہین، بلکہ ۴۷۱ھ صحیح ہے، اور حسن صباح نے اس آوارہ گردی مین صرف چار برس نہین بلکہ دس بارہ صرف کئے ہونگے،

کیا خیام باطنی تھا؟ حسن صباح، عمر خیام، اور نظام الملک کی یہ داستان کیون گھڑی گئی، نظام الملک کے طرفدار اس کو گھڑ نہین سکتے، کہ اس سے تو الٹے نظام الملک کی اخلاقی کمزوری، انتظامی قابلیت کی کمی، اور اس کا سازشی ہونا ثابت ہوتا ہے، البتہ حسن صباح کی لیاقت، اور نظام الملک اور دولت

سلجوقی سے اسکی آزردگی کے اسباب کی توجیہ پیدا کیجاسکتی ہی، جو حسن صباح کو اُس کے تمام اعمال مین حق بجانب ثابت کر سکے، اور اس لئے اُس کے طرفدار اس کہانی کو گھڑ کر تیار کر سکتے ہین،

لیکن یہ امر معنی خیز ہے، کہ ان دو جنگجو حریفون کے بیچ مین صلح پسند خیام کا نام کیون آتا ہی؟ ایک بدنام حکیم شاعر کی رفاقت نہ تو وزیر آل سلجوق کی عظمت کو بڑھا سکتی ہی، اور نہ فرمانروائے قلعۂ الموت کی اس سے عزت افزائی ہو سکتی ہی، کیا قلعۂ الموت کے سرکاری کتب خانہ کی سرکاری سرگذشت مین خیام کا نام داعی مذہب الموت اور خیام کے خیالات مذہبی کے اتحاد کا یا اس کے ساتھ ہمدردی کا راز تو فاش نہین کرتا، اور اس "ثالث بالخیر" کے نام کا اضافہ اسی مناسبت سے تو تجویز نہین کیا گیا؟ قابل غور ہی؟ مگر یہ ظاہر ہے کہ خیام مسئلۂ امامت مین اسماعیلیہ (باطنیہ) کا ہم زبان نہ تھا، اگر تھا تو فلسفیانہ خیالات[1] اور عقل و نقل کے طریقۂ تطبیق مین کہ خیام نے اپنے فارسی رسالہ کلیات الوجود کے آخر مین اسماعیلیہ کے مسئلۂ امامت کی تردید کی ہی، اصل یہ ہے کہ باطنیت کی اصلی حقیقت مسئلۂ امامت نہین، بلکہ عقل و نقل کی تطبیق کا وہ طریقہ ہے جسکو حسن صباح سے بہت پہلے اس گروہ نے اختیار کیا تھا[1]،

سلطان سنجر اور خیام کی ہمدرسی و ہمسِنی کی کہانی،

بعض تذکرہ نویسون نے اس کہانی کی ایک اور روایت کہین سے نقل کی ہے، کہ خیام اور سلطان سنجر بن ملک شاہ آپسمین ہمسن اور ہمدرس تھے، اور دونون نے باہم معاہدہ کیا تھا، عبارت یہ ہی:-

"وباسلطان سنجر نہایت محرمیت داشتہ گویند در دبستان ہمدرس بودند و در رعایت یکدیگر ہمانگاہ معاہدہ نمودندہ"[2]

[1] اسکی تفصیل خیام کے مذہب و مسلک کی تشریح مین آگے آئیگی، [2] مجمع الفصحا، صفحہ ۲۰۰ مطبوعہ ایران و آتشکدۂ آذر صفحہ ۳۹۱ مطبوعہ بمبئی و ریاض الشعرا والہ داغستانی قلمی کتب خانہ ندوہ لکھنؤ،

مگر ظاہر ہے کہ اس داستان کی یہ روایت بھی سرتاپا موضوع ہے، سلطان سنجر کی ولادت کا سال سنہ ۴۷۹ھ ہی، اور خیام اس سے تیس بتیس برس پہلے پیدا ہو چکا تھا، اور سنہ ۴۶۷ھ میں صدر خانہ ملک شاہی مین آچکا تھا، ساتھ ہی اُس کے سب سے قدیم سوانح نگار بیہقی (معاصر خیام) کے بیان کے مطابق سنجر کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی تو خیام اُسکا معالج تھا، اور پھر ان دونون مین معاہدہ و رعایت کے بجائے بقول بیہقی عداوت اور نفرت تھی[1]۔

ان غلط روایات کی تنقید کے بعد اب ہم کو زمرِ خیام کے سنین زندگی پر غور کرنا ہے، لیکن قاعدۂ فطرت کے خلاف ہم کو پہلے اس کے سالِ وفات کی تعیین کرنا ہے، اور پھر اُس کی مدد سے سالِ پیدایش کا پتہ چلانا ہے۔

---

[1] دیکھو تاریخ الحکما بیہقی مین تذکرۂ خیام،

خیام کا سالِ وفات

ہمارے بعض مشرقی تذکرہ نویسون نے اور انھین کے بھروسہ پر اکثر مغربی مصنفین نے بھی خیام کی وفات کا سال سنہ ۵۱۷ھ لکھا ہے لیکن علامہ آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین سنہ ۵۱۶ھ درج کیا ہے[1]، اور بروکلمین نے تاریخ ادبیاتِ عرب مین اوسکی وفات سنہ ۵۱۵ھ مین ثبت کی ہے، مگر ان مین سے کوئی تاریخ کسی قدیم ماخذ کے حوالہ سے ثابت نہین ہے، خیام کی تاریخِ وفات کی سب سے اہم سند خیام کے معاصر، بلکہ شاگرد چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی کا بیان ہے، وہ سنہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام سے اپنا ملنا ظاہر کرتا ہے، اور سنہ ۵۰۸ھ مین وہ اس کو بادشاہ کے شکار کا زائچہ تیار کرتے بیان کرتا ہے، بعدہ سنہ ۵۳۰ھ مین نیشاپور مین وہ اُس کی قبر کی زیارت کرتا ہے، اس کے بعد عروضی کے ایک نسخہ مین ہے کہ "اور استاد خیام اس سے (سنہ ۵۳۰ھ سے) چند سال پہلے وفات پا چکا تھا" اور اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخہ مین ہے، کہ "اس سے (سنہ ۵۳۰ھ سے) چار سال پہلے وہ وفات پا چکا تھا" ان اختلافات کو دیکھکر محتاط براؤن[3] نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم مین اور اس کے پیرو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے چہار مقالہ کے حواشی مین لکھا ہے کہ سنہ ۵۱۷ھ یا سنہ ۵۱۵ھ مین خیام کے وفات پانے کی کوئی سند ہم کو نہین معلوم، اس لیے صحیح یہ ہے کہ وہ سنہ ۵۰۸ھ اور سنہ ۵۳۰ھ کے بیچ مین کسی تاریخ کو مرا، حواشی چہار مقالہ کی اصل عبارت یہ ہے:-

---

[1] مجمع الفصحا، ہدایت، مطبوعہ طہران [2] نسخۂ قلمی موجود کتبخانہ دار المصنفین، [3] دیکھو لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن، ج ۲ ص ۲۵۵

"وفات عمر خیام را غالباً مصنفین اروپا در سنہ ۵۱۷ھ می نویسند و براؤن در تاریخ علوم عرب در سنہ ۵۱۵ھ و سدیو تقی
برائے ہیچ یک ازین دو تاریخ بنظر این ضعیف نرسیدہ است در ہر صورت از چہار مقالہ واضح میشود کہ وفات او
مابین سنہ ۵۰۸ھ و سنہ ۵۳۰ھ بودہ است زیرا کہ در سنہ ۵۰۸ھ در حیات بودہ است و در سنہ ۵۳۰ھ کہ نظامی عروضی قبر او را در نیشاپور
زیارت کردہ چندین سال از وفات او گذشتہ بودہ است[1]"

لیکن پروفیسر براؤن اور علامہ قزوینی نے چہار مقالہ میں ذرا نظامی عروضی کے نیشاپور کی آمد و رفت کی تاریخوں پر نظر کی ہوتی، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ سنہ ۵۱۲ھ تک تو خیام کی وفات ہرگز نہیں ہوئی تھی کیونکہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہے کہ سنہ ۵۰۶ھ میں بلخ میں نظامی نے خیام کو یہ کہتے سنا تھا، کہ اوسکی قبر ایسے مقام پر ہوگی جہاں ہر موسم بہار اسکی قبر پر گل افشاں ہوگا، نظامی کہتا ہے کہ میں جانتا تھا کہ استاد لغو گو نہیں ہے تاہم

"مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی گزاف نگوید چون در سنہ ثلثین بنشاپور رسیدم چہار (چندین) سال بود تا آن بزرگ روے در نقاب خاک کشیدہ بود ...... و او را بر من حق استادی بود آدینہ بزیارت او رفتم و یکے را با خود ببردم کہ خاک او بمن نماید" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

اس کے بعد سنہ ۵۰۸ھ میں نظامی ذکر کرتا ہے، کہ سنہ ۵۰۸ھ کے جاڑوں میں خیام نے سلطان (غالباً سلطان محمد بن ملک شاہ) کے شکار کے لیے زائچہ تیار کیا،

اوپر کے بیان سے ہویدا ہے، کہ سنہ ۵۰۶ھ میں شہر بلخ میں جب سے خیام کی زبان سے اوسکی اپنی قبر کے متعلق نظامی عروضی نے عجیب و غریب پیشگوئی سنی تھی، اس کو تعجب لاحق تھا، نیز یہ کہ "حق استادی" سے یہ بعید تھا کہ اس کو اگر اس (سنہ ۵۳۰ھ) کی آمد سے پہلے اس کی وفات اور قبر کا حال معلوم ہوتا، تو نیشاپور اگر اس کی زیارت کو نہ جاتا، مگر اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ سنہ ۵۱۰ھ میں

[1] عروضی چہار مقالہ از عبدالوہاب قزوینی حسب ص ۲۲۰

نیشاپور مین موجود تھا، (چہار مقالہ ص ۹) پھر ۵۱۲ھ مین وہ نیشاپور مین وارد تھا (ص ۶۹) بعد ازین پھر ۵۱۴ھ مین وہ وہین نظر آتا ہی، (ص ۵۰) اور ان تمام سنین مین وہ اپنے استاد (خیام) کے حق استادی کو اگر وہ مرچکا ہی، ادا کرنے کی توفیق نہین پاتا، اور نہ خیام کی اُس عجیب و غریب پیشگوئی کی تحقیق کا اس کو اتنے سال تک شوق ہوتا ہی، تاآنکہ ۵۳۰ھ کی آمد نیشاپور مین اُسکو اپنے استاد کی وفات کی خبر ملتی ہی، اور وہ اسکی قبر کی زیارت کو جاتا ہی، اور اسکی عجیب و غریب پیشنگوئی کو سچی ہوتے دیکھکر متحیر ہوجاتا ہی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ خیام ۵۱۴ھ تک نیشاپور کی قبر مین سویا ہی نہ تھا اس لیے اس کی موت کا زمانہ ۵۱۴ھ کے بعد ہی ہوسکتا ہے، یعنی ۵۱۵ھ جس کو برو کلمن نے اسی قیاس پر غالباً اختیار کیا ہی، یا اس کے بھی بعد،

ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے، نظامی عروضی کے بعد خیام کے سب سے پہلے معاصر سوانح نگار بیہقی نے اسکا جو حال لکھا ہے، اس مین اُس کو نظام الملک کے بھتیجے شہاب الاسلام عبدالرزاق وزیر کی مجلس مین ذکر کیا ہے، کہ خیام وزیر ممدوح کی مجلس مین تشریف فرما تھا، شہاب الاسلام ۵۱۱ھ مین وزیر ہوا اور ۵۱۵ھ مین قتل ہوا[1]، اسلیے اس مجلس کی شرکت کا واقعہ زیادہ سے زیادہ ۵۱۵ھ تک ہوسکتا ہی، علاوہ ازین، سونے چاندی کے تولنے پر سلطان سنجر کے عہد کے حکیمون نے ۵۱۵ھ مین چند رسالے لکھے مین، خیام نے بھی اس پر ایک رسالہ لکھا، اس لئے ماننا پڑے گا کہ وہ اس سنہ[2] تک زندہ تھا،

اسی طرح وفات کی انتہائی تاریخ ۵۳۰ھ نہین بلکہ اس سے چار سال یا چند سال پہلے قرار دینی چاہیے کہ چہار مقالہ مین ۵۳۰ھ نہین بلکہ چہار یا چند سال بود کہ آن بزرگ روی در نقاب

---

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ص ۱۹۴، بریل، [2] حوالہ کیلئے دیکھو تصنیفات خیام مین میزان الحکم کا حال،

خاک کشیدہ بود" ہے، اس بنا پر خیام کی وفات کی تاریخ سنہ ۵۱۰ھ سے سنہ ۵۳۰ھ کے مابین نہیں، بلکہ سنہ ۵۱۵ھ سے سنہ ۵۳۰ھ کے کچھ سال پہلے کے مابین ہو سکتی ہے، گو اس تاریخ (سنہ ۵۱۵ھ) کے بعد خیام سے ملنا کوئی بیان نہیں کرتا، لیکن خیام کا مستند شاگرد عروضی سمرقندی سنہ ۵۳۰ھ میں جب پھر اپنا نیشاپور آنا بیان کرتا ہے تو لکھتا ہے کہ اس کا استاد (خیام) اس سے چند ہی سال یا چار ہی سال پہلے وفات پا چکا تھا، یہ چند سال یا چار سال کا اختلاف گو نہایت اہم ہے، مگر چند کا اطلاق بھی ہرگز پندرہ برس کے طویل عرصہ پر نہیں ہو سکتا،

گب میموریل کا مطبوعہ نسخہ چار نسخوں کے مقابلہ سے طبع ہوا ہے، جنمیں سے تین قلمی اور ایک ایران کا مطبوعہ تھا، اور ان سب میں الفاظ و حروف اور فقروں میں اختلافات تھے، قلمی نسخے یہ تھے،

۱- برٹش میوزیم کا پہلا نسخہ جو فی الجملہ صحیح تھا، اور سنہ ۱۰۱۷ھ میں نقل ہوا تھا،

۲- برٹش میوزیم کا دوسرا نسخہ جو سنہ ۱۲۷۴ھ میں لکھا گیا تھا، یہ صحت و غلطی میں متوسط تھا،

۳- پروفیسر براؤن کا ذاتی نسخہ جو عاشر آفندی (قسطنطنیہ) کے کتب خانہ کے اس نسخہ سے منقول تھا، جو سنہ ۸۳۵ھ میں ہرات میں لکھا گیا تھا، اور یہ نسخہ صحت و زیادت و نقصان میں دوسرے نسخوں سے تفاوت کلی رکھتا تھا، قدامت اور صحت کے خیال سے یہی نسخہ اصل قرار دیا گیا، (دیکھو چہار مقالہ کا مقدمۂ مصحح گب)

خیام کی وفات کے تذکرہ کے موقع پر سنہ ۵۰۶ھ کی ملاقات بلخ کے بعد ہے، کہ سنہ ۵۳۰ھ میں جب نیشاپور پہنچا، اس کے بعد قسطنطنیہ والے نسخہ میں جو سب سے صحیح اور اقدم ہے، یہ ہے،

"چار سال بود تا آن بزرگ روئے در نقاب خاک کشیدہ بود"

باقی تین نسخوں میں جو ایک دوسرے کی نقل ہیں، یہ ہے:-

"چند سال بود تا آن بزرگ روے در نقاب خاک کشیدہ بود"

اب اگر پہلا نسخہ صحیح ہے، تو سنہ ۵۲۶ھ خیام کی تاریخ وفات متعین[۱] ہو جائیگی، اور اگر دوسرا نسخہ جسمین "چند" سال ہے صحیح ہے تو بھی یہ قابل لحاظ ہے، کہ چند سال کا اطلاق بھی چار پانچ برس سے زیادہ پر نہین ہو سکتا، اسلیے بہرحال سنہ ۵۱۵ھ اور سنہ ۵۱۷ھ سے بہت بعد اور سنہ ۵۳۰ھ سے کوئی قریب کی تاریخ اس کا سال وفات ہوگی۔

ہمارے سامنے اس وقت جیساکہ شروع مین بتایا گیا ہے، عالی رومی[۳] المتوفی سنہ ۱۰۰۸ھ مشہور ترک شاعر کا مجموعۂ رباعیات بجواب رباعیات خیام کا نسخہ ہے، جو قسطنطنیہ مین سنہ ۱۰۲۲ھ مین لکھا گیا ہے، اس کے مقدمہ مین عالی نے خیام کا حال مختلف ماخذون سے جمع کیا ہے، اسمین سے ایک ماخذ مولٰنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی وہ فصل ہے جسمین نظامی سمرقندی کا یہ واقعہ درج ہے، اس کو عالی نے اپنی مقفّٰی عبارت مین اس طرح نقل کیا ہے:-

"اما در رسالۂ تبریزی نوشتہ، کہ خود در سبزوار نسخۂ بخط نظامی عروضی دیدہ و بر ذیل آن نسخہ عروضی مکتوب گشتہ، مبنی برآنکہ در اثنی و عشرین و خمسمایہ (۵۲۲ھ) من بخدمت استاد بامدار رسیدم و رخصت کعبۂ معظمہ از و طلبیدم، در اثناے سخنان فرمود کہ بعد از عود قبر مرا در موضعے بینی کہ باد شمال بر آن جاے بمثال گل افشانی کند، بعد از سال کہ مراجعت دست داد بخاطر خطور میکرد، کہ ہرگز از ان مظہر سِر سخنان گزاف مکرر استماع نیفتادہ بود، چون بآستانۂ آبا رسیدم استفسار احوال ایشان کردم چنان معلوم شد کہ درین ولا بجوار ایزد تعالی پیوستہ" الخ (نسخۂ دار المصنفین)

وہ فصل کا مصنف تبریزی کہتا ہے، کہ اس نے سبزوار مین خود عروضی سمرقندی کے ہاتھ کا لکھا ہوا

---

[۱] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰۔ [۲] ابھی حال مین ہمارے فاضل دوست پروفیسر شیخ عبدالقادر (دکن کالج پونہ) کو چہار مقالہ کا ایک قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہے، یہ نسخہ گو بہت پرانا نہیں مگر بعض حیثیتون سے نہایت قابل قدر ہے، اس نسخہ مین بھی اس موقع پر لفظ "چند" ہے۔ [۳] عالی رومی (سنہ ۹۴۸ھ ۱۵۴۱ء تا سنہ ۱۰۰۸ھ ۱۵۹۹ء) کا مفصل حال انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد اول صفحہ ۲۸۱ مین درج ہے،

چہار مقالہ کا نسخہ دیکھا، اس کے حاشیہ مین یہ لکھا تھا کہ مین سنہ ۵۲۲ھ مین استاد کی خدمت مین حاضر ہوا، اور گل افشانی کی پیشگوئی سنی پھر حج کو چلا گیا، وہان سے تین سال کے بعد واپس آیا، تو دریافت کرنیسے معلوم ہوا کہ ان دونون اس نے وفات پائی، پھر وہ نیشاپور آیا، اور زیارت کی، تفصیل کے بحوالۂ بالا نسخہ سے بڑھکر معتبر نسخہ اور کون ہوسکتا ہے، اس مین صاف لکھا ہی کہ سنہ ۵۲۲ھ مین ملاقات ہوئی، تین برس سفر مین رہا، تین سال کے بعد واپس آیا، تو استرآباد آکر سنا کہ استاد نے ان دنون وفات پائی، نیشاپور پہنچا تو زیارت کی، سنہ ۵۲۲ھ مین تین سال اور ملایئے سنہ ۵۲۵ھ ہوتے ہین، تو واپسی سنہ ۵۲۶ھ مین ہوئی اور اسی سال وفات کا حال سنا، اس کے بعد نیشاپور آکر زیارت کی جس کی تاریخ تمام نسخون مین سنہ ۵۳۰ھ ہے، اور چہار مقالۂ عروضی کے سب سے صحیح نسخہ کا بیان ہی کہ اس (سنہ ۵۳۰ھ) سے چار سال پہلے استاد کی وفات ہو چکی تھی، جس کے معنی بھی یہی سنہ ۵۲۶ھ کے ہوئے، اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ خیام کی وفات کا یہی سال سب سے معتبر نظر آتا ہی، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عروضی نے متنِ کتاب مین بالاختصار ضمناً واقعہ کو نقل کر دیا تھا، کہ متنِ کتاب مین خیام کا حال لکھنا مقصود نہ تھا، بلکہ اسکی حیرت انگیز پیشینگوئی کا تذکرہ مقصود تھا، اور اصل واقعہ کو اس نے حاشیہ مین مفصّل ذکر کیا تھا، بعد کے نسخون مین یہ حاشیہ اس لیے محذوف ہوگیا کہ اصل کتاب سے اسکو تعلق نہ تھا،

اس تحریر کے ثبوت کے بعد خیام کی تاریخِ وفات (سنہ ۵۲۶ھ) مین کوئی شبہہ نہین رہجاتا، اب خیام کی اس تاریخِ وفات کا لحاظ کر کے خیام اور نظام الملک کی ہمسنی کیا، ہمدرسی کا تصور بھی ممکن نہین، ورنہ اسکی عمر ایک سو اٹھارہ برس کے قریب ماننی ہوگی، جو ناممکنِ محض ہے، البتہ حسن بن صباح جس نے بالاتفاق سنہ ۵۱۸ھ مین وفات پائی ہے، کھینچ تان کر نظام الملک کا ہمدرس ثابت ہوسکے تو ہوسکے،

خیام کی ولادت

خیام کی ولادت کی تاریخ کسی قدیم سند مین مذکور نہین ہی، آجکل کے جس اہل قلم و مصنف نے بھی سنہ ۴۱۰ھ کے قریب کی تاریخ اختیار کی ہے، اُسکی بنیاد صرف نظام الملک کی معاصرت کی مشہور کہانی پر ہے، نظام الملک کی ولادت کا سال سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ ہے، اسی قیاس پر خیام کی ولادت کا سال بھی اسی کے قریب قرار دیا گیا ہے، مگر جب اس داستان کا بے اصل ہونا واضح ہو چکا ہی تو اس قیاس کی بنیاد از خود منہدم ہو چکی،

گذشتہ دلائل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خیام کی تاریخ وفات سنہ ۵۱۵ھ کے بعد اور سنہ ۵۳۰ھ سے چند سال پہلے کے درمیان کوئی سال ہی، اور وہ غالباً سنہ ۵۲۶ھ ہی، تو خیام کی ولادت کا سال پانچوین صدی ہجری کے اوائل کا سال اُسوقت تک فرض نہین کیا جا سکتا جب تک ہم اسکی عمر غیر معمولی اور غیر طبعی تسلیم نہ کرین جسکا اندازہ ایک سو سولہ ۱۱۶ برس تک کا کیا جا سکتا ہی، اور اس حالت مین یہ لازم آئیگا، کہ وہ حسب ذیل سنین کے وقت حسب ذیل عمر کا ہو،

۱- سنہ ۴۶۷ھ مین رصد خانہ کی تعمیر کے وقت وہ انسٹھ ۵۹ برس کا ہو،

۲- سنہ ۵۰۶ھ مین جب وہ نیشاپور سے بلخ گیا تھا، اور نظامی عروضی اُس سے ملا تھا، تو وہ اٹھانوے ۹۸ برس کا ہو،

۳- ۵۰۷ھ مین جب ابوالحسن بیہقی اپنے بچپن مین اس سے ملا تھا اور خیام نے اس کا امتحان لیا تھا، اس وقت اسکی عمر تنانوے (۹۹) برس کی ہو،

۴- ۵۰۸ھ [illegible] روایت جب سلطان مرو مین شکار کھیلنے نکلا تھا، اور خیام اس کو خود سوار کرانے گیا تھا، تو اس وقت اسکی عمر سو (۱۰۰) برس کی ہو،

تیسرے رصدخانہ کی تعمیر کے وقت کا سال گو چندان بعید نہین مگر بقیہ سنین تمامتر طبعی حالات کے خلاف ہین اگر [illegible] ضرور تھا کہ بیہقی اور نظامی عروضی ان سنین کے ذکر کے وقت خیام کی [illegible] کا استعجاب کے ساتھ ذکر کرتے جیسا کہ اس قسم کے مستثنی عمر والون کے حالات مین اہل تاریخ نے اس کا ذکر کیا ہے،

اب ہم کو اپنے قیاس کے مطابق اُن واقعات کو پیش کرنا چاہیے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیام کی ولادت پانچوین صدی ہجری کے اواسط مین ہوئی ہی،

اور سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ خیام کے جس قدر مشہور معاصرین مثلاً ابوالعباس لوکری، میمون ابن نجیب واسطی، ابوحاتم مظفر اسفزاری، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی، ابوالفتح بن کوشک[1] وغیرہ گذرے ہین، ان سب کا تعلق ملک شاہ (۴۶۵ھ-۴۸۴ھ) سے لے کر سنجر (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) تک معلوم ہوتا ہی، ان مین سے نہ خود خیام اور نہ اس کے معاصرین کا کوئی ذکر ملک شاہ سے پہلے ملتا ہے

[1] ان کے حالات تواریخ حکما مین دیکھنے چاہئین یا میری اس کتاب مین آیندہ خیام کے معاصرین سے تعلقات کا بیان پڑھو، یہ لوگ رصدخانہ کی تعمیر اور رصد کے کامون مین خیام کے رفیق تھے، اور خصوصاً ابوالعباس لوکری، میمون ابن کوشک اور خیام یہ چارون جب بیان شہرزوری ہمعمر وہمعصر (اقران) تھے، ابوحاتم مظفر نے سلطان سنجر کے خزانہ کے لیے ترازو بنائی تھی، ابن کوشک کا سلطان سنجر خاص قدردان ومربی تھا، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے سلطان سنجر کے نام پر زیج سنجری ترتیب دی تھی،

مین آتا ہے، اس لیے ملک شاہی کا زمانہ ان کے ابتدائے عروج کا عہد معلوم ہوتا ہے، اس لیے انکی پیدائش ملک شاہ کی تخت نشینی کے سال سنہ ۴۶۵ھ سے لامحالہ بیں پچیس برس تو پہلے ہو گی،

۲- بیہقی اور شہرزوری مین ہے کہ "ملک شاہ نے خیام کو اپنا ندیم بنایا تھا" ہم نوالہ وہم پیالہ ندیم و مصاحب ہونے کے لیے حسب دستور زمانہ یک گونہ تناسبِ عمر کا لحاظ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے، ملک شاہ کی پیدائش سنہ ۴۴۷ھ کی ہے اور سنہ ۴۶۵ھ مین اٹھارہ انیس برس کی عمر مین وہ تخت نشین ہوا، اور تخت نشینی کے تیسرے سال سنہ ۴۶۷ھ مین اس نے رصدخانہ کی بنیاد ڈالی جسمین خیام وغیرہ حکما، اکٹھے ہوئے، اس لحاظ سے ایک شخص کے تحصیلِ علم سے فارغ ہو کر کمال حاصل کرنے اور ایک دو تصنیفین کر کے شہرت پانے کیلئے کم از کم پچیس چھبیس برس کی عمر تو ہونی چاہئے، اس بنا پر سنہ ۴۴۰ھ یا سنہ ۴۴۱ھ خیام کا سالِ ولادت قیاس مین آتا ہے،

۳- خیام کے ایک معاصر جو گو غالباً خیام سے چھوٹے ہونگے، وہ امام محمد غزالی ہین، اُن کی پیدائش سنہ ۴۵۰ھ مین ہوئی تھی، اس لیے بہرحال خیام کا سالِ ولادت اس سے پہلے ہی ہوگا،

۴- خیام کے ایک شاگرد حکیم علی بن حجازی قاینی کا نام ہمکو معلوم ہے، جو خیام اور امام غزالی کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی المتوفی سنہ ۵۲۰ھ کے شاگرد تھے، وہ سنہ ۵۴۶ھ مین نوّے سال کی عمر پا کر مرے تھے، اس حساب سے اُن کا سالِ پیدائش سنہ ۴۵۶ھ تھا، استاد کی پیدائش شاگرد سے دس پندرہ برس تو پہلے ہونی چاہئے،

۵- چونکہ جیسا کہ ہم نے آگے چل کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ ملک شاہی رصدخانہ مین آنے

---

۱ درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی ص ۱۶،

سے پہلے سمرقند وبخارا مین پھرتا رہا ہے، اور وہان کے سلاطین مین احترام پاچکا تھا، اور نیز وہ ایک رسالہ حساب لکھ چکا تھا، اور کتاب جبر ومقابلہ تصنیف کرچکا تھا، اس لیے ملک شاہ کی ملاقات اور بناے رصدخانہ کے سال ٤٦٦ھ سے چھبیس ستائیس برس سے کم پہلے پیدا نہوا ہوگا، تاکہ وہ علوم سے فارغ ہوکر ایک رسالہ اور ایک ایسی اہم کتاب کی تصنیف کے قابل ہوسکے،

ان وجوہ سے یہ موزون قیاس ہی کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال ٤٤٠ھ ہوگا،

ابوالحسن بیہقی نے علم نجوم کے قاعدے سے اس کی پیدائش کا طالع اپنی تاریخ الحکما مین حسب ذیل نقل کیا ہی۔ وطالعہ الجوزاء، والشمس وعطارد علی درجۃ الطالع فی ج من الجوزاء وعطارد صمیمی والمشتری من التثلیث ناظر الیہما،

مین نے اپنے بعض پرانے ریاضی دان مخدومون سے دریافت کیا کہ اس طالع سے سال ولادت کا حساب لگ سکتا ہی یا نہین جواب ملا کہ اسوقت لگ سکتا ہی جب اُس شہر کا نام معلوم ہو جہان یہ طالع لیا گیا، نیز وقت اور مہینہ کی تعیین ہو اگر زیج ملک شاہی سے امداد لیجائے اور نیشاپور اس کے وطن کو مقام طالع مانا جائے تو شاید کامیابی ہو،

اس وقت کا سیاسی نقشہ یہ وہ وقت تھا جب سلجوقیون نے خراسان پر قبضہ کرکے سب سے پہلے ٤٢٩ھ مین نیشاپور مین اپنا تخت حکومت بچھایا تھا، اور طغرل سلجوقی وہان اس وقت حکمران تھا، ادھر کابل و غزنین مین غزنویون کی حکومت تھی، اور اُن کے علاوہ خانیہ خاندان کے نومسلم ترک، کاشغر سے لیکر بخارا تک فرمانروائی کررہے تھے، او غزنوی اور سلجوقی دونون خاندانون کے سلاطین ان ملوک خانیہ سے صلح وجنگ مین مصروف رہتے تھے، اور ان ملوک خانیہ کو خاقانیہ ایلک خانیہ اور آل افراسیاب بھی کہتے ہین،

وطن

تمام تذکرے متفق ہین کہ وہ خاکِ پاکِ نیشاپور سے پیدا ہوا تھا۔ مگر تاریخ الفی کا مصنف ¹ محمد ابن نصر اللہ ٹھٹھوی (سنہ ۱۰۰۰ھ) کسی کا قول بیان کرتا ہی،

"بعضے او را از قریۂ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند و مولدش را در قریۂ بسنگ من توابع استرآباد (مظفریہ) ص ۲۳۷"

معلوم نہین یہ روایت کس کی ہی اور اس کا ماخذ کیا ہے، مگر کچھ نہ کچھ اس کا تعلق اس مقام سے معلوم ہوتا ہے، ربیع المرسوم عالی رومی (سنہ ۱۰۰۲ھ) مین وصل تبریزی سے اور اُسنے نظامی عروضی کے خود نوشتہ نسخہ چہار مقالہ کے حاشیہ سے جو عبارت نقل کی ہی اسمین لکھا ہی کہ اسکی وفات کا حال مجھے استرآباد پہنچکر معلوم ہوا" اسی طرح اُس نے دوسرے موقع پر لکھا ہی "و ہموارہ گاہ نیشاپور و گاہ بلخ از غرۂ غراے عمر تا سلخ ²، روزگار خود بفراغت بسر می بردے" اسکی وفات کے قصہ مین رومی نے

۱؎ سچ ہے کہ ایم شیرازی نام کسی ایرانی مصنف نے عمر خیام کے حالات مین جو کتاب انگریزی مین لکھی ہی اور جو لندن مین سنہ ۱۹۰۵ء مین طبع ہوئی ہی اسمین گراہ کن اغلاط اور قیاسات ہین، اسمین اس کے بلخی ہونے کا ماخذ شہرزوری کی تاریخ نزہۃ الارواح کو بتایا ہی، یہ غلطی تاریخ الفی کی عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین خیام کے نیشاپوری الوطن ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، کہ

"بعضے او را از قریۂ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"

مگر یہ عبارت خود تاریخ الفی کی ہی شہرزوری کی نہین، شیرازی نے غلطی سے یہ سمجھا ہی کہ یہ بھی شہرزوری کی روایت کا ٹکڑا ہی حالانکہ ایسا نہین ہی بلکہ "بعضے" سے ٹھٹھوی کی مراد شہرزوری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہی جسکا نام اس نے نہین بتایا ہی،

۲؎ یہ فقرہ خیام کی اس رباعی کی طرف تلمیح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ شیرین و چہ تلخ
پیمانہ چو پر شود چہ بغداد و چہ بلخ
می خور کہ پس از من و تو این ماہ بسے
از سلخ بغرہ آید و از غرہ بسلخ

کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام نے "ازبلوکات استرآباد دیک نام" مین وفات پائی، بغرض یہ وہ نامستند حوالے ہین جن سے وہ استرآباد و بلخ کی طرف منسوب نظر آتا ہے، اس نسبت کی حقیقت یہ نظر آتی ہے، کہ میرے خیال مین (جیسا کہ آگے آئیگا) خیام کا ابتدائی قیام بلخ مین رہا ہے، اس لیے کسی نے بلخ و استرآباد کو غلطی سے اس کا مولد و منشا سمجھ لیا ہے، اور عجب نہین کہ اسکی زندگی ہی مین یہ شبہہ کسی کو ہوا ہو، کیونکہ بیہقی نے جس کی نقل شہرزوری نے بھی کی ہے اس کے خاندانی نیشاپوری ہونے پر خاص زور دیا ہے، کہتا ہے،

عمر الخیامی النیسابوری الآباء	عمر خیام اپنے باپ دادون اور وطن
والبلاد،	کے لحاظ سے نیشاپوری،

یہ خاص زور کسی شبہہ کے ازالہ ہی کے لیے معلوم ہوتا ہے،

سنہ ۵۰۶ھ مین نظامی عروضی کو بھی وہ بلخ مین ملتا ہے[۱]، اور خاقان بخارا شمس الملک کے دربار مین بھی وہ نظر آتا ہے[۲]، اس سے بہرحال اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ترکستان کے ان شہرون مین بھی اسکی آمدورفت رہتی تھی، مگر بقول مصنف تاریخ الفی،

"الحاصل توطن اکثر اوقات در نیشاپور داشت[۳]"

فریڈرک روزن نے رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن سنہ ۱۹۲۵ء) کے فارسی مقدمہ (ص ۵۲-۵۳) مین ایک ہولنڈی فاضل گلیوس (سنہ ۱۶۶۷ء) کی تحقیق نقل کی ہے کہ خیام کا مولد شہر بوکر تھا، جو رود خانہ مرغاب کے کنارہ شہر مرورود کے قریب تھا۔" اس تحقیق کی سند یہ ہے کہ فاضل

---

[۱] چہار مقالہ صفحہ ۶۲ گب [۲] اخبار الحکما بیہقی و شہرزوری و درة الاخبار ترجمہ خیام [۳] مظفریہ ص ۲۳۷،

موصوف کو قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب التحفۃ الشاہیۃ (جس کو فاضل موصوف اور فریڈرک روزن نے تسامح سے تحفۃ الشاہیہ پڑھا ہے) ملی جس میں حسب ذیل عبارت ہے،

التاریخ الملکی منسوب الی السلطان جلال الدولۃ ملکشاہ بن الب ارسلان السلجوقی، والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ (جماعۃ؟) من الحکماء ومنہم عمر الخیام الحکیم اللوکری وغیرہ

اس سے گلیوس کو یہ خیال ہوا کہ خیام لوکر کا باشندہ تھا، مگر درحقیقت گلیوس کی تحفۂ شاہیہ کا نسخہ غلط ہے، تحفۂ شاہیہ کے دوسرے نسخوں کی اصلی عبارت جیسا کہ دوسرے صحیح نسخوں میں ہے یہ ہے

"والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء ومنہم عمر الخیام والحکیم اللوکری وغیرہما"

فریڈرک روزن نے اپنے فارسی مقدمۂ رباعیات خیام کے حاشیہ میں یہ صحیح عبارت نقل کی ہے،[1] لیکن اس کو حکیم لوکری کے متعلق شبہ ہے، کہ یہ نام صحیح نہیں کہ اس کا پتہ نہیں ملتا، حالانکہ حکیم لوکری مشہور و معروف شخص ہے اور ابو العباس لوکری کے نام سے تواریخ حکماء میں مذکور ہے، یہ بھی رصد خانۂ ملک شاہی کے علمائے ہیئت میں ایک تھا (دیکھو ہمارے اس مضمون کا باب

---

[1] فریڈرک روزن کی اصل عبارت فارسی یہ ہے،
"احتمال کلی دارد کہ در نسخہ تصرفے شدہ باشد ×× در کتب قدیمہ مثل کامل التواریخ ابن الاثیر کہ در ۶۲۸ھ تالیف شدہ، اسمے ازوی نیست، درصورتے کہ این کتاب از معاصرین دیگر عمر خیام ابوالمظفر اسفزاری، و میمون بن نجیب الواسطی را ذکر کردہ است" (ص ۳۵)
یہ صحیح ہے کہ ابن اثیر نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر تواریخ حکماء میں یہ نام مذکور ہے، وہ اپنے عصر کے چار مشاہیر میں سے ایک ہے، ابن سینا کے شاگرد بہمنیار کا وہ شاگرد تھا، (نزہۃ الارواح شہرزوری ص ۹۲ قلمی کتب خانۂ ندوہ و درۃ الاخبار ترجمۂ تتمۂ صوان الحکمۃ مطبوعہ لاہور ص .. اور ترجمۂ فارسی شہرزوری نسخۂ ناتمام موجودہ دار المصنفین،

(معاصرین خیام)

بہرحال حکیم خیام کو لوکر سے کوئی تعلق نہین یہ شہر اُس کے معاصر اور رفیق کار ابو العباس لوکری کا وطن تھا، تحفۂ شاہیہ کے غلط نسخہ مین ایک "و" کے چھوٹ جانے سے یہ غلطی پیش آئی کہ خیام پر نیشاپوری کے بجائے لوکری کا دھوکہ ہونے لگا،

خیام کے رباعیات مین اسکی جاے قیام و مسکن کی نسبت کوئی اشارہ نہین پایا جاتا ہے، لیکن تمام نسخون مین اسکی ایک رباعی پائی جاتی ہے جسکا پہلا شعر اکثر نسخون مین اسطرح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ بغداد و چہ بلخ   پیمانہ چو پر شود چہ شیرین و چہ تلخ (بودلین)

گر دلینہ کے قلمی[1] نسخہ مین جو ۹۱۱ھ کا لکھا ہے، یہ اس طرح ہے،

چون می گذرد عمر چہ شیرین و چہ تلخ   چون جان بلب آید چہ نشاپور چہ بلخ

اگر یہ متن صحیح ہو تو اُس کی اس رباعی مین اس کے ان دونون شہرون کا ذکر موجود ہے، جہان اُسکی اقامت اکثر ثابت ہوتی ہے،

---

[1] اس نسخہ کا ذکر رباعیات کے ذکر مین آگے آئیگا،

نام و نسب

تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس کا نام عمر اور اُس کے باپ کا نام **ابراہیم** تھا، لیکن اسکے برخلاف ہمارے زمانہ کے ایک لائق مصنف نے اپنی ایک مشہور و سنجیدہ تصنیف (نظام الملک طوسی[۱]) مین یہ دعوی کیا ہی، کہ عمر کے باپ کا نام **عثمان** تھا، اور نیز یہ کہ عمر خیام فارسی کے نامور شاعر خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ کا چچا تھا، موصوف نے اپنے اس دعوے کے ثبوت مین خاقانی کی مثنوی تحفۃ العراقین کا آخر باب پیش کیا ہی، اسمین خاقانی نے اپنے اور اپنے خاندان کے حالات لکھے ہین، اور خصوصیت کیساتھ اس مین اپنے چچا **عمر** کی مہربانیون کا شکریہ ادا کیا ہی، اور اُس کے فضل و کمال ریاضی دانی، ہندسہ و ہیئت و طب کے علم کی تعریف کی ہی، اور اُس کے تفلسف اور زہد و تجرد کا ذکر کیا، یہ اکثر اوصاف اور نام عمر خیام پر صادق آتے ہین، اس سے زیادہ لطف یہ ہے کہ مصنف مذکور کے سامنے مثنوی تحفۃ العراقین کا جو مطبوعہ آگرہ (۱۸۵۵ء) نسخہ تھا، اس کا عنوان یہ تھا، "درمدح عم خود عمر خیام کہ در اہتمام و تربیت او بود" اس سے ہمارے مصنف کا شک و شبہہ پورا جاتا رہا، مثنوی مذکور کے وہ شعر یہ ہین:-

بگریختہ ام زدیو خذلان — درسایۂ عمر ابن عثمان

۱؎ ریویو بر حکیم عمر خیام،

هم صدرم و هم امام و هم عم ۔۔۔ صدرِ اجل و امامِ اکرم
برہانی و ہندسی مقالش ۔۔۔ افلاطن و ارسطو عیالش
از علمش داده دہرِ محدث ۔۔۔ یک ثلث بہر مس مثلث

یہ تمام باتین خیام پر کسقدر چسپان ہین، خیام کے آخری سنین اور خاقانی کے اوائل سنین مشترک بھی ہین، اس یقین کے بعد اگر خیام کے باپ کا نام ابراہیم اہلِ تذکرہ لکھتے ہین تو خاقانی کا بیان جو اس کا نام عثمان بتاتا ہے سب سے زیادہ تسلیم کے قابل ہوگا،

لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ ہمارے مصنف نے تحفۃ العراقین پڑھنے کی زحمت تو اٹھائی، لیکن کلیات خاقانی ملاحظہ نہ فرمایا، جسین معلوم ہوتا ہے کہ اسی آیندہ کے اشتباہِ اسمی و وصفی کو دور کرنے کے لیے خاقانی نے یہ چند شعر اپنے چچا عمر بن عثمان کے مرثیہ بائیہ مین لسان الغیب کے قلم سے لکھدیے ہین،

کو آنکہ سخندان جہین بود بحکمت ۔۔۔ کو آنکہ ہنر بخش بہین بود بآداب
کو صدرِ افاضل شرفِ گوہر آدم ۔۔۔ کو کافی دین واسطۂ گوہرِ انساب
کو آنکہ ولی نعمتِ من بود و عمِ من ۔۔۔ عم چہ کہ پدر بود خداوند بہر باب
زو دیو گریزندہ و او داعی انصاف ۔۔۔ زو حکمت نازندہ و او منہی الباب
زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمرِ عثمان ۔۔۔ ہم عمرِ خیامی و ہم عمر خطاب

ان اشعار نے گتھی سلجھادی، اس کے چچا کا نام عمر تھا، اس کا لقب کافی الدین تھا، اور اس عمر کے باپ یعنی خاقانی کے دادا کا نام عثمان تھا، وہ اپنے چچا کو فلسفہ و حکمت مین عمر خیام کا ہم پایہ

ل کلیات خاقانی ص ۶۰۱ ۱۲۹۳ء نولکشور، کلیات خاقانی بے ترتیب چھپی ہے،

اور زہد و دینداری میں حضرت عمرؓ بن خطاب کا مثیل بتاتا ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ خاقانی کا چچا کافی الدین عمر بن عثمان اور غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام دو شخص ہیں، عمر بن عثمان شروان کا تھا، اور عمر بن ابراہیم خیام نیشاپور کا، خود تحفۃ العراقین کا جو قلمی نسخہ دار المصنفین میں ہے، اس میں "درمدح عم خود عمر خیام" کے بجائے "درمدح امام عالم کافی الدین عم خویش" مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۵ء کے مطبع آگرہ کے مصحح کی یہ جدت تھی، جس نے ہمارے ایک لائق مصنف کو نیشاپور سے شروان پہنچا دیا،

نسبت عام طور سے وہ خیام کی نسبت کیساتھ مشہور ہے، فارسی کتابوں میں اوسکو اکثر خیام اور کبھی خیامی[1] اور عربی کتابوں میں عموماً اوسکو خیامی لکھتے ہیں، اور خاص اپنی تصنیفات میں وہ خود یا دوسرا معاصر اس کو خیامی لکھتا ہے[2]، البتہ رباعیات میں وہ اپنا تخلص جب کبھی لاتا ہے، خیام کہتا ہے،

خیام کے معنی عربی میں "خیمہ دوز" کے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے خاندان میں خیمہ دوزی کا پیشہ ہوتا تھا، خود خیام کے نام اس کے ایک معاصر اور ابن سینا کے شاگرد کسی قاضی محمد بن عبد الرحیم نسوی نام نے جو خط لکھا ہے، جس کے جواب میں اس کا رسالہ کون و تکلیف ہے، اس کے شروع میں نسوی نے خیام کی تعریف میں نثر کے ساتھ چند عربی شعر لکھے ہیں، نثر خط میں تو "ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی" ہے لیکن نظم میں اوسکو "الخیمی" لکھا ہے،

ان کنت ترعین یاریح الصباذممی	اے باد صبا! اگر تجھے وفائے عہد کا خیال ہے
فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی	تو میری طرف سے علامہ خیمی کو سلام پہنچا،

یہ خیمی اخیم کی طرف منسوب ہے، جو خیمہ کی جمع ہے، اور اس کے معنی "خیمہ والے" کے ہیں، عربی قاعدہ

[1] عروضی چہار مقالہ میں کہتا ہے، "تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" ص ۶۵ گب [2] دیکھو جبر و مقابلۂ خیام اور رسالۂ کون و تکلیف (عربی) کا دیباچہ

سے خیمی، خیّامی سے زیادہ صحیح لفظ ہے، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب مین "خیّام" کی نسبت نقل کی ہو اور اس کے معنی خیمہ دوزی کے بتائے ہین، اور اس نسبت سے جو محدثین مشہور ہین، ان کے نام لکھے ہین، مگر ہمارے فلسفی خیّام کا نام اس دربار مین کہان جگہ پا سکتا تھا،

شیرازی[۱] نے اور شاید اسی کی پیروی مین فریڈرک روزن[۲] نے خیمہ دوزی کی نسبت کو حکیم عمر خیّام کی بزرگی کے خلاف جانکر "خیّام" کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشین کے لیے ہین، اور چونکہ خیمون مین رہنا اہل عرب کی خاص علامت ہو، اس لیے خیّامی کی نسبت کسی خیمہ نشین عرب قبیلہ کیطرف کی ہے، حالانکہ یہ تاویل تمامتر بے بنیاد ہے، عربی وزن فعّال پیشہ کے لیے مخصوص ہو جیسے قفّال (قفل ساز) طبّاخ (باورچی) حجّام (نائی) نسّاج (جولاہہ) ندّاف (دھنیا) نجّار (بڑھئی) قصّار (دھوبی) عطّار (گندھی) فخّار (کمھار) غزّال (سوت کاتنے والا) وغیرہ،

ہمارے فاضل مستشرق فریڈرک روزن نے بھی شیرازی کی تائید کی ہے اور ابن اثیر نے تاریخ کامل مین اور رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین خود خیّام نے اپنے کو جو خیّامی لکھا ہو اس سے ان کو یہ دھوکا ہوا ہو کہ یہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہے، حالانکہ اس نام کا کوئی عرب قبیلہ ثابت نہین، اصل یہ ہے کہ اس لفظ خیامی کی صورت وہی ہے، جو غزّالی کی ہو، خوارزم، جرجان اور خراسان مین اس زمانہ مین اسیطرح ی بڑھا کر نسبت بنا لیتے تھے، مثلاً غزّال سے غزالی، عطّار سے عطّاری وغیرہ، اسی طرح خیّام سے خیّامی ہے، خیّام سے ایک صدی

---

[۱] لائف آف خیام (انگریزی) مصنفہ شیرازی ۱۹۰۵ء لندن،

[۲] دیباچہ رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن، ص ۵۰،

پہلے سامانی دربار کا مشہور شاعر جس نے ۳۴۲ھ مین وفات پائی، نیشاپور ہی کا رہنے والا خبازی[۱] ہے،
خباز کے معنی روٹی پکانے والا تاہم بحالت نسبت اسی قاعدہ سے وہ خبازی کہلایا، بعد کا ایک اور
شاعر ابو شریف احمد علی جرجانی، مجلدی[۲] ہے، مجلد کے معنی جلد ساز کے ہین، تاہم نسبت مین مجلد کے
بجاے اس نے اپنے کو مجلدی کہا، غزالی، خیامی، خبازی سب خراسانی ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ نسبت کا یہ قاعدہ خوارزم و جرجان کی طرح جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے، خراسان مین بھی جاری تھا
چنانچہ شہر طوس جو خراسان کا شہر ہے وہان کے رہنے والے ایک محدث ابو محمد عباس بن محمد طوسی جو تیلی
تھے عصاری کہلاتے تھے (معجم البلدان یاقوت، زیر لفظ "طابران") اور اسی اصول کی بنا پر سیوطی نے
لب اللباب مین تبانی، حدادی، حناطی، خفافی، خیاطی وغیرہ نسبتین نقل کی ہین،

قاضی محمد بن عبد الرحیم نے خود خیام کے زمانہ مین اُنکی مدح مین جو اشعار لکھے ہین اور جو ابھی اوپر گذر
چکے ہین، اُن مین خیامی کے بجائے خیمی[۳] لکھکر اس کو ثابت کر دیا ہے کہ خیامی خیمہ ہی کی طرف منسوب ہے
نہ خیام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف، اگر خیامی کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہوتی، تو فارسی مین بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۸) سے فارسی مقدمۂ رباعیات خیام فریڈرک روزن، مطبوعۂ کاویانی برلن،

ﮨﮯ ابن خلکان جو انساب مین خاص مہارت رکھتا ہے، احمد غزالی کے حال مین لکھتا ہے "هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل خوارزم وجرجان فانهم ينسبون الى القصار القصاري والى العطار العطاري" ابن خلکان نے اپنی اس تحقیق کی نسبت سمعانی کیطرف کی ہے، مگر سمعانی کی کتاب الانساب کے مطبوعۂ لائڈن نسخہ مین غزالی کا لفظ ہی موجود نہین اور نہ اس سلسلہ مین وہان یہ ذکر ہے، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ مین زیر حوادث ۵۰۵ھ لکھا ہے کہ سمعانی نے یہ ذیل مین لکھا ہے جس سے شاید مقصود ذیل تاریخ بغداد للخطیب ہے، مرتضیٰ زبیدی (بلگرامی) نے قاموس کی شرح تاج العروس مین زیر لفظ "غزل" لکھا ہے "وهو منسوب الى الغزال بائع الغزل او الغزال على عادة اهل خوارزم وجرجان كالعصاري الى العصار" اس لفظ عصاری کا ذکر سمعانی نے کتاب الانساب مین کیا ہے (ورق ۳۹۲ مطبوعۂ بریل ۱۹۱۲ء لائڈن) العصاری بفتح العین ۔۔۔ هذه النسبة الى العصار وقد ذكرناه وقد جرت عادة عدة من البلاد ان ينتسب اهلها الى الحرف مثل خوارزم وجرجان وآمل طبرستان، [۲] شعر العجم شبلی ج ۱ ص ۵۳، [۳] لب اللباب عوفی ج ۱ ص ۱۳، گب،

قاعدہ سے اس کو ہمیشہ خیامی ہی کہتے، خیام کبھی نہ کہتے، ہاشمی کو فارسی مین بھی ہمیشہ ہاشمی ہی کہینگے ہاشم نہین،

یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند رتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہے، غلط ہے، مساوات پسند اسلام کی تاریخ مین ایسی بیشمار ہستیان ہین جو ادنی خاندانی پیشون کی نسبت کے باوجود مشاہیر فن اور اکابر علم کی فہرست مین داخل ہین، اور ان کا نام ہم عزت سے لیتے ہین، امام محمد غزالی کو دیکھو کہ سوت کاتنے والے کی طرف منسوب ہین فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوائی تھے، وحدۃ الوجود کا مشہور مبلغ و شہید حسین بن منصور حلاج یعنی نداف تھا، مشہور شاعر خاقانی نجار یعنی بڑھئی تھا، بزرگ صوفی شاعر عطار، دوا فروش تھے، نساج (کپڑا بننے والے) مشہور صوفی تھے، علی ہذا القیاس، خیمہ دوز ہونا ہمارے فلسفی شاعر اور ہیئت دان ریاضی کے لیے توہین کا باعث اور تحقیر کا سبب نہین، بلکہ ملک کی معاشرتی ترقی و مساوات اور عام تعلیم کا ثبوت ہے،

اہل و عیال

عام طور سے سمجھا جاتا ہے، اور اردو کے ایک لائق مصنف نے اپنی ممتاز تصنیف نظام الملک طوسیؒ کے ضمیمہ خیام میں خاقانی کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان شروانی کے اشتباہ کی بنا پر تحفۃ العراقین کے اشعار کے حوالہ سے یہ دکھایا ہے کہ عمر بن ابراہیم خیام نیشاپوری نے تاہل کی زندگی اختیار نہیں کی اور ہمیشہ مجرد رہا، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عمر بن عثمان، عمر بن ابراہیم خیام نہیں ہے، اس لیے یہ استدلال ہی غلط ہے، علاوہ ازین ابوالحسن بیہقی، خیام کے سب سے اقدم سوانح نگار نے خیام کی وفات کا واقعہ خیام کے داماد امام محمد بغدادیؒ کے واسطہ سے بیان کیا ہے[1]، اور یہی روایت بعینہ شہرزوری میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اُس نے تاہل اختیار کیا تھا، اور کم از کم اُسکی اولاد میں ایک لڑکی تھی، جس کی شادی اُسکی زندگی ہی میں بغداد کے محمد نامی کسی فاضل سے ہو چکی تھی،

دولت شاہ سمرقندی (۸۹۲ھ) نے خیام کے سلسلۂ اولاد میں ایک شاعر "ملک الکلام شاہپور اشہری نیشاپوری" کا ذکر کیا ہے[2]، اور اُسی کے ضمن میں عمر خیام کا حال لکھا ہے، شاہپور ظہیر الدین فاریابی کا شاگرد اور سلطان محمد بن تکش خوارزمشاہ کے دفتر انشا کا منصبدار تھا،

---

[1] بلیٹن آف اورنٹیل اسٹڈیز فروری ۱۹۲۹ء میں بیہقی کا اقتباس دیکھو، [2] تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی ص ۱۳۸ و آتشکدۂ آذر ص ۱۳۹، بمبئی،

دولت شاہ نے ایک طرف اس کی وفات کی تاریخ سنہ ۶۰۶ھ بتائی ہے، اور دوسری طرف سلطان جلال الدین کے وزیر نور الدین کی مجلس مین اسکی آمد و رفت کا تذکرہ کیا ہے، سلطان جلال الدین آخری خوارزم شاہ کا زمانہ سنہ ۶۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے اور سنہ ۶۲۸ھ تک ختم ہوجاتا ہے، اسلیے شاید اس جلالی وزارت سے پہلے کی آمد و رفت کا تذکرہ ہوگا،

دولت شاہ نے اس کی ایک غزل ایک خاص صنعت مین لکھی ہے، جس کے چند شعر یہ ہین:

روزگار آشفتہ تر، یا زلفِ تو یا کارِ من — ذرہ کمتر یا دہانت، یا دلِ غمخوارِ من

شب سیہ تر یا دلت، یا حالِ من یا خالِ تو — شہد خوشتر یا لبت یا لفظِ گوہر بارِ من

وصلِ تو دلجوی تر یا شعر ہائے نغزِ من — ہجرِ تو دل سوز تر یا نالہ ہائے زارِ من

اخذ و استفادہ

مغرب و مشرق کے کسی موجودہ تذکرہ نویس نے یہ نہین لکھا کہ اُس کا فضل و کمال کن بزرگون کی تعلیم و تربیت کا رہین منت تھا، حالانکہ خیام کے ایک استاد کا نام بیہقی اور شہرزوری مین مذکور بھی ہے، مگر زد کوو سکی کے مضمون کو انتہائی تجسُّس کا معیار سمجھکر مزید تلاش کی طرف توجہ نہین کیگئی،

خیام کا وطن نیشاپور ہمیشہ سے علم و فن کا مرکز رہا، اور دنیاے اسلام مین غالباً درسگاہ کی پہلی پہلی عمارت اسی سرزمین پر بنائی گئی، نیشاپور چوتھی صدی کے اواسط مین سامانیون کے اور اواخر مین دیلمیون پھر غزنویون کے زیر حکومت آیا، اور ۴۲۹ھ مین سلجوقیون نے اس کو لیا، اور چارون نے اُسکی اس علمی مرکزیت کے امتیاز کو قائم رکھا،

یہان پہلا مدرسہ سامانی والی نیشاپور ناصر الدولہ ابو الحسن سیمجوری المتوفی ۳۷۸ھ[1] نے امام ابوبکر محمد بن حسن بن فورک المتوفی ۴۰۶ھ کے لیے بنایا تھا[2]، امام موصوف سے پہلے خراسان مین کرامیہ فرقہ جس کو مجسمہ بھی کہتے ہین، فروغ پر تھا، ابن فورک پہلے شخص ہین جنھون نے اہل نیشاپور کی استدعا پر یہان آکر اشعری علم کلام کو پھیلایا، اور آخر کرامیہ کے حامی بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے دربار مین کرامیہ کی شکایت پر طلب ہوئے اور واپسی مین زہر دے کر مارے گئے، نیشاپور مین کلام و عقلیات کی اشاعت[3] انھین

۱؎ زین الاخبار مطبوعہ برلن ص۱۸۵ ۲؎ طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر ۳؎ ابن خلکان ترجمہ امام و طبقات سبکی ج ۳ ص۵۲ مصر

کے ذریعہ ہوئی،

۲- دوسرا مدرسہ **بیہقیہ** یہان قائم ہوا، جس کے متعلق **سبکی** نے لکھا ہے کہ نظام الملک کی پیدائش (۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ) سے پہلے قائم ہوا[1]، امام الحرمین نے اسی مدرسہ مین تعلیم پائی تھی، امام موصوف ۴۳۰ھ مین وہان پڑھنے جاتے تھے[2]،

۳- تیسرا مدرسہ وہان **سعیدیہ** تھا، جس کو سلطان محمود غزنوی المتوفی ۴۲۱ھ کے بھائی امیر نصر بن سبکتگین نے اپنی امارت نیشاپور کے زمانہ مین بنوایا[3]، امیر نصر نے چوتھی صدی کے آخر مین نیشاپور فتح کیا تھا[4]، یہ امیر حنفی تھا، اور یہ مدرسہ بھی علمائے احناف کے لئے بنا تھا[5]، اس نے ۴۱۲ھ مین وفات پائی تھی،

۴- چوتھا مدرسہ نیشاپور مین امام ابو اسحاق ابراہیم اسفرائنی المتوفی ۴۱۸ھ کے لیے بنا تھا، امام موصوف بھی کلام و عقلیات کے ماہرون مین تھے، علم کلام مین جامع الحلی نام ایک ضخیم کتاب عقائد اور رد ملحدین مین تصنیف کی تھی[6]،

حاکم نے تاریخ نیشاپور مین لکھا ہے، جیسا کہ سبکی نے نقل کیا ہے، کہ اس سے پہلے نیشاپور مین اس جیسا کوئی مدرسہ نہین بنا تھا،

---

[1] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷، مصر [2] ایضاً ج ۳ ص ۲۵۲، مصر [3] ایضاً ج ۳ ص ۱۲۷،

[4] تاریخ زین الاخبار گردیزی ص ۶۳، مطبوعہ برلن.

[5] تاریخ یمینی للعتبی، ص ۳۲۴ مطبع احمدی لاہور ۱۳۰۰ھ، افسوس ہے کہ عتبی نے اس مدرسہ کی تاریخ بنا نہین لکھی، مگر بہر حال یہ مدرسہ قاضی ابو العلا صاعد بن محمد کے لیے بنا تھا (عتبی ص ۳۲۴) اور قاضی ابو العلا صاعد بن محمد حنفی کے ساتھ امیر نصر کو حسن اعتقاد تھا (عتبی ص ۳۲۶) وہ ۴۰۲ھ مین حج کرکے ادھر آئے تھے (عتبی ص ۳۲۵) اور انھین کے جوار مین یہ مدرسہ بنا تھا (عتبی ص ۳۲۴) قاضی ابو العلاء کے دو لڑکے تھے، ابو الحسن اور ابو سعید (عتبی ص ۳۲۹) غالباً انھین ابو سعید کے نام پر اس مدرسہ کا نام سعیدیہ پڑا، اس مدرسہ کو کسی نے سعدیہ لکھا ہے، اور دوسرے نے سعیدیہ، لیکن اس انتساب سے ظاہر ہے کہ صحیح نام سعیدیہ تھا، امیر نصر کا انتقال عین شباب مین سلطان محمود کی زندگی ہی مین ۴۱۲ھ مین ہوا، (زین الاخبار صفحہ ۷۹ مطبوعہ کاویانی برلن) اس لیے اس مدرسہ کی تاریخ بنا ۴۰۲ھ کے بعد اور ۴۱۲ھ سے پہلے ہے۔ [6] ابن خلکان ج ۱ ص ۴ ترجمۂ امام ممدوح،

۵۔ پانچوان مدرسہ یہان ابوسعید (یا ابوسعد) اسمٰعیل بن علی بن مثنیٰ استرابادی ایک واعظ وصوفی صاحب علم نے بنایا تھا، یہ ابوسعید یا ابوسعد خطیب بغدادی (۳۹۲ھ، ۴۶۳ھ) کے استاد تھے[۱]

۶۔ چھٹا مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۳۰ھ مین یہان تعمیر کرایا[۲]،

۷۔ ساتوان مدرسۂ نظامیہ یہان نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد (۴۵۶ھ مین وزیر ہوا) امام الحرمین (۴۱۹ھ، ۴۷۸ھ) کے لیے بنوایا[۳]،

حافظ ذہبی نے تاریخ اسلام مین لکھا تھا کہ نظام الملک پہلا شخص ہے جس نے مدرسے قائم کیے، مگر سبکی نے طبقات[۴] مین مذکورۂ بالا مدارس مین چند کا تذکرہ کر کے اس کی تردید کی اور بتایا ہے کہ نظام الملک سے پہلے غالباً مدارس مین وظیفے نہین دیئے جاتے تھے، اس قسم کے مدرسون کا بانی اول نظام الملک ہوا ہے،

ان مدارس کے علاوہ ابوسہل بن امام موفق اور عبد الکریم ابوالقاسم قشیری مشہور صوفی محدث کی علمی مجلسین قائم تھین،

چوتھی صدی ہجری کے آغاز پر دیالمہ کے اقتدار سے معتزلہ کا زور بڑھ رہا تھا، عین اسی زمانہ مین امام ابوالحسن اشعری المتوفی ۳۲۴ھ نے اپنا فلسفہ پیش کیا، اور یہ اہل حدیث وسنت کی طرف سے اہل عقل گروہ کے چیلنج کا پہلا روز تھا، غزنویہ نے چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین کرامیہ مجسمہ کی تائید کی[۵]، اور نیشاپور کے اشعری امام ابن فورک نے اس راہ مین جان دی[۶]، پانچوین صدی کے وسط مین سلجوقیہ کا آغاز ہوا، تو طغرل کے زمانہ مین عمید الملک کندری کی

---

[۱] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و تاریخ ابن خلکان ج ۱ ترجمۂ خطیب [۲] سفرنامہ ناصر خسرو ص ۴ کاویانی برلن، [۳] سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و ۱۳۵ [۴] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ ترجمۂ حسن نظام الملک، حافظ سیوطی نے حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلد ۲ باب امہات المدارس مین سبکی کا قول سمجھنے مین غلطی کی ہے، [۵] عتبی کی تاریخ یمینی ص ۳۲۴ [۶] سبکی نے طبقات مین امام کا حال لکھا ہے،

وزارت مین اشعریون کی مخالفت ہوئی، اور برسرمنبر اشاعرہ پر لعنت کیگئی، چنانچہ ۴۴۶ھ یا اس کے بعد کے سال مین تمام علماے اشاعرہ، امام بیہقی، امام الحرمین، امام ابو القاسم قشیری وغیرہ تین سو اشعری علماء نے سلجوقیون کی مملکت سے ہجرت کرلی، چند سال کے بعد عمید الملک کے قتل اور نظام الملک کی وزارت سے اشاعرہ کا نیا دور شروع ہوا، اور آخر تمام ملک پر چھا گیا، دوسری طرف ابن فورک، باقلانی، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے اکابر کی زبان و قلم نے اشعریت کو اس عہد کا سب سے مضبوط و مستحکم فرقہ بنا دیا،

دیالمہ کو مٹا کر سلجوقی آئے تھے، دیالمہ شیعہ اور معتزلی العقیدہ تھے، اور عقل و نقل کی اس طرح تطبیق چاہتے تھے، کہ عقلی علوم کی تحقیقات اصل قرار پائے، اور نقلیات تاویل کرکے ان کے مطابق بنائے جائین، فارابی سے لیکر بوعلی سینا تک حکماے اسلام کا یہی دور ہے، فرقۂ باطنیہ کی اصل بنیاد اسی پر ہے، یعنی یہ کہ یونانی فلسفہ کے الٰہیات کو اصل قرار دے کر قرآن و شرع کو کسی نہ کسی تاویل سے اس کے مطابق کیا جائے، اُن کے نزدیک حکماے یونان اور انبیاء دونون برابر درجہ کے تھے، یہ حقیقت رسائل اخوان الصفا کے پڑھنے سے جو باطنیہ کی بہترین کتاب ہے، واضح ہوسکتی ہے، اور اب حکیم ناصر خسرو کی زاد المسافرین اور وجہ دین مطبوعہ کاویانی برلن کی اشاعت سے یہ راز طشت از بام ہوچکا ہے،

بہر حال دیالمہ کے زمانہ مین خیالات کی باطنیت عام طور سے جاری و ساری تھی، اور اس کا

---

[1] دیکھو تاریخ کامل ابن اثیر حوادث ۴۵۶ھ جلد عاشر ص ۲۱ بریل، و تاریخ الخلفاء سیوطی، واقعات ۴۵۵ھ و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمۂ امام ابو الحسن الاشعری ج ۲ ص ۲ و ص ۲۷۱، سنہ کی تعیین قشیری کے فتوی کی تاریخ پر مبنی ہے، دیکھو طبقات مذکور ج ۲ ص ۲۵۹،

مرکزِ دعوت، مصر کا فاطمی دارالخلافہ قاہرہ تھا، جس نے اس کو سیاست کے آڑ مین مذہب بنا لیا تھا، ابو علی سینا نے خود اسی باطنی ماحول مین پرورش پائی تھی جیسا کہ اُس نے اپنی خود نوشت سوانحعمری مین اقرار کیا ہے[1]، وہ فلسفہ مین حکیم ابو عبداللہ ناتلی نام ایک باطنی کا شاگرد تھا، اپنے خاندان کی نسبت وہ خود کہتا ہے،

وكان ابي ممن اجاب داعي المصريين
ويعدّ من الاسماعيلية وقد
سمع منهم ذكر النفس والعقل
على الوجه الذي يقولونه
ويعرفونه هم وكذلك اخي وكانوا
ربما تذاكروا بينهم وانا اسمعهم
وادرك ما يقولونه ولا تقبله
نفسي وابتدؤا يدعونني ايضا
اليه ويجرون على السنتهم
ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند

اور میرا باپ اُس گروہ مین تھا جس نے مصریون
کے داعی کی دعوت کو قبول کیا تھا، اور اسمٰعیلی
گنا جاتا تھا اور اُن سے اس نے نفس اور
عقل کی بحث جس طرح وہ کرتے ہین اور مانتے
ہین، سُنی تھی، اور میرا بھائی بھی ایسا ہی تھا،
یہ آپس مین اکثر اس قسم کی باتین کرتے
تھے، اور مین اُن کو سنتا تھا، اور جو وہ کہتے
تھے، اس کو سمجھتا تھا، اور میرا دل اس کو
قبول نہین کرتا تھا، وہ مجھے بھی اس کی دعوت
دیتے تھے، اور وہ اپنی زبان سے فلسفہ، ہندسہ
۲ اور ہندوستانی حساب کا ذکر کرتے تھے،

اُس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا ہمیشہ مطالعہ کیا کرتا تھا، اور وہ خود بھی اُن کو پڑھا کرتا تھا[2]،

۱؎ اس رسالہ کو ابن ابی اصیبعہ نے ابن سینا کے حال مین پورا شامل کر لیا ہے، دیکھو طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲ مصر و تاریخ الحکما قاضی اکرم قفطی ص ۲۶۹ مصر،

۲؎ درة الاخبار یعنی ترجمہ اخبار الحکما بیہقی ص ۳۵ لاہور،

یہ باطنیت فلسفۂ یونان کی صحت پر صد درجہ یقین ہو جانے کا نتیجہ تھی جس کا زور اس عہد مین کمال کو پہنچ چکا تھا، ابو علی سینا گو عملاً باطنی اور اسماعیلی نہین تھا لیکن ایک معنی مین وہ عقیدۃً ضرور تھا، چنانچہ حکیم ابو نصر فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے یونانی فلسفہ اور مذہبی عقائد مین جو تطبیق کا کام فصوص اور اپنے دوسرے فلسفیانہ رسائل کے ذریعہ سے (یہ رسائل یورپ اور مصر مین چھپ چکے ہین) شروع کیا تھا، بوعلی سینا نے اپنی شفا اور اشارات مین اس کو تکمیل کو پہنچایا، اس تطبیق معقول و منقول کے جو نتائج تھے، وہ وہی اسماعیلی باطنی عقاید تھے، چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتابون مین بدو تکوین عقول عشرہ، وحدۃ، وجوب، علۃ العلل، اور وحی، الہام و نبوت اور جزا و سزا کی نسبت جو فلسفہ گھڑ کر کھڑا کیا ہے اس کو ارسطو کے فلسفۂ مشائیہ سے ایک ذرہ تعلق نہین ہے، وہ تمامتر باطنیہ کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے،

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیفات مین اس حقیقت کو بار بار دہرایا ہے،

الغرض دیالمہ کی سلطنت مٹ کر جب سُنّی سلجوقی ایران و عراق و خراسان پر چھا گئے، اور اشاعرہ نے زور پکڑا، تو دیلمی سیاست و طاقت محض تحریک دعوت کے اندر چھپ کر رہ گئی، اور جگہ جگہ دیلمی ہوا خواہ دعاۃ کی صورت مین ازسرنو ایک سلطنت حاصل کرنے کی کوشش مین لگ گئے، اس تحریک کا ایک سرا قاہرہ مین تھا، اور دوسرا خراسان و کوہستان مین، حکیم ناصر خسرو اور اس کے بعد ابن عطاش دیلمی اور اس کا شاگرد حسن بن صباح سب اسی سلسلہ کی کڑیان ہین، اس عہد کے باطنی دعاۃ کے احوال پڑھو تو اکثر دیلمی اصل سے وابستہ ملین گے، آخر ابن عطاش نے اصفہان مین اور حسن صباح

۱؎ عبد القاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ جو اسی عہد مین قریب قریب تھے انھون نے الفرق بین الفرق مین اشارات کئے ہین،

نے قزوین مین اپنی باطنی حکومت قائم کرلی،

ادھر علمار کا یہ حال تھا، کہ حنفی و شافعی اور اشعری و معتزلی کی جنگ برپا تھی، سلجوقی سلاطین حنفی تھے، مگر نظام الملک شافعی تھا، گو دوسرے فرقون کے مقابلہ مین یہ دونون ایک تھے، مگر آپس مین ایک دوسرے کے مخالف تھے، (اس کی تفصیل کے لیے نظام الملک، عمید الملک کندری اور اس عہد کے مشہور فتنہ کا حال امام ابوالحسن اشعری، امام الحرمین، ابوسہل بن موفق، ابوالقاسم قشیری، ابواسحاق شیرازی، ابواسحاق اسفرائنی اور محدث بیہقی کے حالات سبکی کے طبقات مین پڑھو)

پھر ایسی حالت مین کہ علمائ و فقہار کی عزت و حرمت، سلطانی درباروں مین تھی، انکی جاہ پرستی، حرص وطمع، رشک و حسد اور مناظرون کے افسانے امام غزالی کی احیار العلوم کے باب المناظرہ مین دیکھو جو اس عہد کے چشم دید گواہ ہین، اور جس کی بنا پر وہ دربار و اہل دربار سے ہمیشہ کے لیے کنارہ کش ہوکر گوشہ نشین ہوگئے تھے،

یہ اس عہد مین اُس ملک کا، اور اس شہر کا ماحول تھا، جسمین عمر خیام نے ہوش کی آنکھین کھولین، شہر نیشاپور مین جیسا کہ دکھایا گیا ہے، اسوقت متعدد باقاعدہ درسگاہین، اور علما کی مجلسین قائم تھین، انھین کے آغوش مین خیام پلکر جوان ہوا، خصوصیت کیساتھ اگر وصایا کے مقدمہ کا اعتبار کیا جائے اور سنین اجازت دین، تو جمال الاسلام امام موفق المتوفی ۴۹۴ھ شافعی کی مجلس مین خیام نے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۸) دیکھو اس کتاب کے صفحات ۲۷، ۲۶، ۲۷ مطبع معارف مصر، و راحۃ الصدور راوندی ص۱۵۶ اگب اصفہان کا قلعہ دیلمیون ہی کے ذریعہ باطنیہ کو ملا، (دیکھو ابن اثیر و راحۃ الصدور ص۱۵۶) مجد الدولہ دیلمی کو جب ۴۲۰ھ مین سلطان محمود نے گرفتار کیا، تو اس کے خاص ساتھیون مین باطنیہ کا بہت بڑا گروہ بھی پکڑ کر آیا، اور ان کو سولی دی گئی (ابن اثیر واقعات ۴۲۰ھ) نیز سیاست نامۂ نظام الملک فصل چہل و ہفتم "در خروج باطنیان"

مذہبی تعلیم حاصل کی، ورنہ اُن کے صاحبزادہ امام ابوسہل کی مجلس مین کی ہوگی جو اپنے زمانہ مین امام موفق ہی کی مجلس کی رونق رکھتی تھی خصوصًا امام الحرمین اس عہد کے سب سے بڑے مدرس تھے، اُن کی درسگاہ اسی شہر مین قائم تھی، اور جن کے فیض تربیت سے امام غزالی جیسے شاگرد پیدا ہوئے،

عالی رومی نے ربیع المرسوم مین (شاید تاریخ استظهاری سے) یہ نقل کیا ہے، کہ خیام نے حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد (بن) منصور سے پڑھا، اور ستّرہ[1] برس کی عمر مین اپنے ہمعصرون سے بڑھکر کمال حاصل کیا،

"پس از رشد و بلوغ حکیم نفیسم حکمت فرع بخدمت ناصر الملة والجمہور مولانا شیخ محمد منصور شتافتہ کہ آن ذات معمور استا مولانا حکیم سنائی بودہ، واین بزرگوار منصور بموارد اقتباس آیت نور از مشکاۃ معارف منصوری نمودہ تا بحدیکہ در سن ہفدہ سالگی تصب السبق مہارت از مضمار حکمت و بلاغت در ربودہ"[1]

حکیم سنائی المتوفی ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ[2] اور عمر خیام کی ہم استادی تو کسی طرح ممکن ہی ہی، مگر محمد منصور کی شاگردی بہت مشکوک ہے، محمد منصور سے غالبًا مراد ابوالمفاخر محمد بن منصور سرخسی قاضی القضاۃ خراسان ہین جنکی مدح مین سنائی نے ترکیب بند ون کا ایک قصیدہ کہا، اور جنکے نام سے مثنوی سیر العباد لکھی ہی، مگر ان تمام مدائح مین سوائے طلب صلہ کے استادی وشاگردی کے تعلق کا کہین ذکر نہین، اوندی نے ان کا نام سلجوقی دربار کے تربیت یافتہ فضلاے دہر مین لیا ہے، (صفحہ ۳۰)

خیام کے اساتذۂ ہیئت مین ایک نام نمایان نظر آتا ہے، اور وہ نام ابوالحسن الانباری یا الابیری کا ہے، ابوالحسن بیہقی، شہرزوری، اور محمد بن یوسف طبیب ہروی نے اس کی تصریح کی ہی، شہرزوری مین ہے

---

[1] ربیع المرسوم عالی نسخۂ دار المصنفین صفحہ ۲۳ [2] افسوس ہو کہ سنائی کی تاریخ ولادت و وفات کے سنین مین بھی بہت اختلافات ہین،

ابوالحسن الانبیری کان حکیمًا	ابوالحسن انبیری فلسفی تھا، اور اس پر ہندسہ
والغالب علیہ الھندسۃ	(اور ہیئت کا علم) غالب تھا، خیام اس سے
(والھیئۃ) وکان الخیّامی	حاصل کرتا تھا، اور وہ خیام کو مجسطی (یونانی
یستفید منہ وھو یقرر لہ	ہیئت کی سب سے بڑی کتاب)
المجسطی، (نسخۂ قلمی کتبخانۂ ندوہ)	پڑھاتا تھا،

ابوالحسن بیہقی کی کتاب کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار میں ہے،

"باوجود تبحر در علوم حکمی، ہندسہ بروے غالب بود، وحکیم فیلسوف عمر بن خیام از وے استفادت می کرد، و مجسطی از وے فرا گرفت[1]"

لطیفہ:- ایک دن ابوالحسن انبیری خیام کو مجسطی پڑھا رہا تھا، ایک مولوی صاحب کا سامنے سے گذر ہوا، پوچھا، کیا پڑھاتے ہو، بولا قرآن پاک کی ایک آیت کی تفسیر پڑھا رہا ہوں، پوچھا کس آیت کی، جواب دیا،

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْٓا اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَھُمْ کَیْفَ	کیا وہ اپنے اوپر آسمان کی طرف نہیں دیکھتے
بَنَیْنٰھَا (ق - ۱)	کہ ہمنے اسکو کیسے بنایا،

کی تفسیر کر رہا ہوں[2]،

یہ معلوم نہیں کہ خیام نے فلسفہ کا درس کس سے لیا، شروع میں بتایا جا چکا ہے، کہ خیام

---

[1] درۃ الاخبار و لمعۃ الانوار مطبوعۂ اورینٹل کالج میگزین لاہور ص ۷۵،
[2] شہرزوری ترجمہ ابوالحسن الانبیری نسخۂ قلمی کتب خانۂ ندوۃ العلما لکھنؤ، و درۃ الاخبار ص ۷۵، و بحر الجواہر (لغت طب) تصنیف محمد بن یوسف طبیب ہروی، فصل الف،

نے اپنے رسالۂ کون و تکلیف میں ابو علی سینا کو اپنا استاد (معلّم) کہا ہے، اگر واقعی استاد نہ ہو تو بنا ...
وہ اُس کی تصنیفات سے بیحد عقیدت رکھتا تھا، رسالۂ کون و تکلیف میں وہ ابو علی سینا کو افضل
المتاخّرین (پچھلے فلسفیوں میں سب سے بہتر) کہتا ہے، اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقولِ عشرہ کا وہ[1]
قائل تھا، انتہا یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخر لمحہ میں بھی ابو علی سینا کی شفا کے مطالعہ میں مصروف تھا[2]

ابو علی سینا کے بہت سے تلامذہ اور شاگرد خیام کے زمانہ میں تھے، ممکن ہے اُن سے
فلسفہ کا درس اُس نے لیا ہو، اور اسی لئے وہ ابو علی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو، ابو علی سینا
کے شاگردوں میں محمد بن عبدالرحیم نسوی نے ۴۷۳ھ میں خلقِ کائنات اور تکلیفِ خلق کی نسبت
خیام سے سوالات پوچھے تھے، اور ان سوالات نے مناظرہ کی شکل اختیار کر لی تھی[3]،

ابو البرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فلاسفر تھا، محمد بن ملک
شاہ سلجوقی اور خلیفہ مسترشد باللہ کے درباروں میں رہا تھا، اُس نے "کتاب[4] المعتبر" نام ایک کتاب

---

[1] رسالۂ کون و تکلیف (مجموعۂ جامع البدائع) مصر، اور رسالۂ وجود مصنفہ خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری،
[2] بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰ و شہرزوری ص ۵۳ [3] دیباچۂ رسالۂ کون و تکلیف مصر، [4] قفطی تاریخ الحکما میں اس
کتاب کی نسبت لکھتا ہے:-

کان فی وسط المأۃ السادسۃ.. صنف فیھا کتاباً سماہ المعتبر اخلاہ من النوع الریاضی واتی فیہ بالمنطق والطبیعی والالٰہی فجاءت عبارتہ فصیحۃ ومقاصدہ فی ذلک الطریق صحیحۃ وھو احسن کتاب صُنف فی ھٰذا الشان فی ھذا الزمان	وہ چھٹی صدی کے وسط میں تھا...... اس میں اس نے ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام "معتبر" رکھا جس میں ریاضی کی بحث نہیں، صرف منطق، طبیعیات اور الٰہیات ہیں، اس کی عبارت فصیح، اور اس کے مقاصد اس راستہ میں صحیح ہیں، اور وہ اس علم میں اس زمانہ میں بہترین کتاب ہے،

(ص ۲۴۳ لیپزگ و ص ۲۲۴ مصر)

ارسطو کے فلسفہ کی رد مین لکھی تھی جس کے ضمن مین ابو علی بن سینا پر بھی اعتراضات اُس نے کئے تھے، یہ نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ نے اپنی قابل قدر تالیف الرد علی المنطقیین مین اسکی بہت تعریف کی ہے (الرد علی المنطقیین کا اصلی نسخہ حیدرآباد مین ہے، اور اس کی نقلین پیر جھنڈا سندھ، ندوہ، اور دار المصنفین مین ہین)

شاہان دیلم کی بقیہ یادگارون مین سے ایک امیر عضد الدین[1] علاء الدولہ فرامرز بن علی شہر یزد کا بادشاہ تھا، عالم و فاضل و فلسفی تھا، وہ ابو البرکات کا طرفدار تھا[2]، خود بھی مصنف تھا، بہجۃ التوحید اس کی ایک تصنیف ہے، ۵۱۵ھ مین یہ زندہ تھا،

---

[1] شہرزوری مین یہ نام عضد الدین ملک یزد ہے اور درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی مین یہ نام اس طرح ہے "الملک العالم العادل عضد الدنیا والدین علاء الدولہ فرامرز (بن) علی بن فرامرز ملک یزد" ان دونون کتابون مین عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی کا مدحیہ تذکرہ موجود ہے، ابن اثیر حوادث ۵۱۳ھ مین اس سلسلہ مین اسکا نام آیا ہے کہ اس نے ۵۱۳ھ مین مشہد مین ایک قلعہ تعمیر کیا تھا، (ابن اثیر ج ۱۰ صفحہ ۲۲۶ بریل)، اس موقع پر ابن اثیر نے اس کا نام "عضد الدین فرامرز بن علی" لکھا ہے،

آل سلجوق کی تاریخ زبدۃ النصرہ مین سلطان محمود بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۲۵ھ) کے دوستون مین بقیہ امرائے دیلم مین سے عضد الدین علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسپ بن مؤید الدولہ علی بن شمس الملوک فرامرز بن علاء الدولہ" کا ذکر کیا ہے، جس سے سلطان ممدوح کے برادرانہ تعلقات تھے، (صفحہ ۱۲۱ مصر)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو کالیجار گرشاسپ اور عضد الدین فرامرز ثانی مذکور دونون بھائی تھے اور دونون نے ایک ہی موروثی لقب یکے بعد دیگرے پایا تھا، یا ناقلین نے ایک کر دیا ہے، یہ لوگ اصل مین امرائے اصفہان تھے، اور آل کاکویہ کہلاتے تھے، اور ملوک دیالمہ سے قرابت قریبہ رکھتے تھے، ابن اثیر نے ایک جگہ ان کا نسب یہ لکھا ہے "علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسب بن علی بن ابو جعفر فرامرز بن کاکویہ" اور لکھا ہے کہ انکے اسلاف اصفہان کے امیر تھے اور یہی فرامرز (اوّل) ہے جس نے اصفہان طغرل بک سلجوقی کو سپرد کیا تھا،

یہ لوگ علم دوست اور اہل علم کے قدرشناس تھے، ابو جعفر فرامرز اول والی اصفہان، ابو علی بن سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کا مربی تھا، اسکے بیٹے "علاء الدولہ امیر علی بن فرامرز اوّل نے معزی شاعر کو ملکشاہ تک پہنچایا تھا، جس کا ذکر چہار مقالہ (صفحہ ۴۱ گب) مین معزی کی زبان سے عروضی نے نقل کیا ہے، یہ علاء الدولہ علی ۴۸۸ھ مین جنگ مین مارا گیا تھا، (ابن اثیر ۴۸۸ھ ج ۱۰ صفحہ ۳۱۲) اسی علاء الدولہ علی کا لڑکا عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی ہے، جو خیام کا مناظر اور مخاطب ہے، اور جو بحوالہ ابن اثیر ۵۱۳ھ مین موجود تھا، اور جو غالباً ۴۸۸ھ کے بعد اپنے باپ کا جانشین ہوا ہوگا، اسی کا بھائی ابو کالیجار گرشاسپ بن علی ہے، جو محمود سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۲۵ھ) کا معاصر ہے،

ان امراء کے آداب و القاب مین ہمارے ماخذون مین اختلاف ہے،

[2] درۃ الاخبار مین اس موقع پر ترجمہ اشاہو گیا ہے، چنانچہ یہ عبارت ہو گئی ہے، "مگر بطرف ابو البرکات کہ فاسد در اعتقادش نسبت

ایک دن علاء الدولہ فرامرز نے خیام سے پوچھا کہ ابو البرکات نے ابو علی سینا پر جو اعتراضات کئے ہیں اُن کے متعلق تمھاری کیا رائے ہے، خیام نے چڑھ کر کہا کہ ابو البرکات نے ابن سینا کی بات نہیں سمجھی، اور اس کا یہ مرتبہ بھی نہیں کہ وہ اُس کو سمجھ سکے، پھر وہ اعتراض کیا کرسکتا ہے، علاء الدولہ نے برہم ہو کر کہا کیا ابو علی سینا سے بڑھکر کسی کا علم و فہم ہونا محال ہے؟ خیام نے کہا ہاں محال ہے، علاء الدولہ نے کہا لیکن دوسرے کی یہ رائے نہیں ہے، تم کہتے ہو کہ ابو البرکات کا یہ رتبہ نہیں کہ وہ ابو علی سینا کا کلام سمجھے، اور اس پر اعتراض کرے، لیکن میرا یہ غلام کہتا ہے کہ ابو البرکات کو ابن سینا کے کلام سمجھنے اور اس پر اعتراض کرنے اور اسکی تحقیقات پر مزید اضافہ کرنے کا پایہ حاصل ہے، ایسی بات کہو جس سے تمھارا یہ دعویٰ ایک غلام کے دعویٰ سے تو بہتر ہو، حکیم کا فرض ہے کہ وہ جو بات کہے، وہ دلیل و برہان سے کہے، محض سخن طرازی نہ ہو، خیام نے اس کے اس طعن و طنز کا کوئی جواب نہ دیا، (بیہقی، شہرزوری، درۃ الاخبار مطبوعہ لاہور)

اس حکایت سے اندازہ ہوگا کہ خیام، ابو علی سینا سے کس درجہ متأثر تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ رسائل میں "فاضل المتاخرین" سے ابو علی سینا کو مراد لیا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اُس نے اس پر جائز نکتہ چینی نہیں کی ہے، چنانچہ آگے جیسا آئے گا'

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۳) بااہ بود سے (مطبوعہ لاہور) اس مطبوعہ نسخہ کے محشی نے بیہقی کے اصل متن عربی سے اس کی تصحیح کی ہے، کہ اصل میں یوں ہے وکان یذب عن رای الحکیم یعنی حکیم کی رائے پر اعتراضات کا جواب دیتا تھا، اور شہرزوری کے پیش نظر قلمی نسخہ میں ہے، یرد عن رای ابی البرکات

اُس سے کہین کہین اختلاف بھی کیا ہے، مگر بہرحال خیام ابوعلی سینا کے خیالات سے متاثر تھا، اور اس سے قیاس ہوتا ہے کہ اس نے فلسفہ کا استفادہ ابوعلی سینا کے تلامذہ سے کیا تھا،

اس وقت غزنین مین غزنوی سلاطین اور بلخ و بخارا مین ایلک خانی بادشاہ تھے، یہ دونون علم وفن کے قدردان تھے، ابوعلی سینا نے آلِ سامان کے دور مین جبکہ دارالحکومت بخارا تھا، اپنا فلسفہ پھیلایا تھا، اس لئے ہرات، بلخ، اور بخارا مین ابوعلی سینا کے تلامذہ موجود تھے، ابوریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کا آخری زمانہ غزنین مین گذرا، ادھر اصفہان و ہمدان و رے مین بھی بوعلی سینا کے اثرات تھے، جہان اس نے وزارتین اور امارتین کی تھین اور مختلف زمانون مین قیام کیا تھا،

ابوعلی سینا کے مشہور تلامذہ مین جو لوگ ایسے ہین جنسے خیام کی ملاقات ہوسکتی ہے، وہ حسب ذیل دو بزرگوار ہین،

۱۔ حکیم ابومنصور حسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ یا سنہ ۴۵۰ھ[1] اگر پہلی تاریخ وفات صحیح ہو تو خیام کا اس سے استفادہ کیا، ملاقات بھی ناممکن ہے، البتہ اگر دوسری تاریخ وفات درست ہے تو اس نظریہ کی صحت کے لیے تاریخ مین گنجایش پیدا ہوسکتی ہے۔

۲۔ بہمنیار آذربائجانی المتوفی سنہ ۴۵۸ھ،

---

[1] اس موقع کی عبارت تواریخ حکما مین مختلف ہے، تتمہ مین اُس کی وفات کا سال سنہ ۴۴۰ھ ہے، (یعنی ابوعلی سینا کے بارہ برس بعد) اور درۃ الاخبار مین ابوعلی سینا (المتوفی سنہ ۴۲۸ھ) کے بائیس برس بعد لکھا ہے (یعنی سنہ ۴۵۰ھ مین) (یہان پر درۃ الاخبار کے محشی سے ابومنصور کے بجائے بہمنیار کا نام غلطی سے لکھ گیا ہے، دیکھو کتاب مذکور ص ۱، حاشیہ ۲) اور شہرزوری مین ہے، ص ۲۰ "ابوعلی سینا کے بائیس برس بعد سنہ ۴۴۰ھ مین" لیکن یہ دونون باتین یعنی

خیام کا معاصر ابو العباس لوکری اسی بہمنیار کا شاگرد تھا، اور شہرزوری نے خیام اور ابو العباس لوکری کو باہم "قرین" کہا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ وہ بھی ممکن ہو کہ بہمنیار سے مستفید ہوا ہو، خصوصاً جبکہ سنین پوری طرح اجازت دیتے ہیں،



(بقیہ حاشیہ ص۸۵) بائیس برس بعد' اور ۴۴۲ھ ایک ساتھ درست نہیں ہوسکتیں، غالباً یہ سہو قلم ہے، بائیس برس اگر صحیح ہے تو ۴۵۰ھ ہونا چاہیے اور گیارہ برس صحیح ہے تو ۴۳۹ھ ہونا چاہیئے، عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں (ص ۲۵۲) ابو منصور کی کتاب الکافی فی الموسیقی کے حوالہ سے اسکا نسب نامہ یوں نقل کیا ہے "ابو منصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ"،

فصل اول

تمام تذکرے اس پر متفق ہیں کہ فلسفہ و حکمت میں ابو علی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا، بیہقی اور شہر زوری میں ہے،

وکان تِلو ابی علی فی اجزاء علوم	علوم حکمت کی مختلف قسموں میں ابو علی کے
الحکمۃ . . . . واما	بعد وہی تھا . . . . . . لیکن فلسفہ
اجزاء الحکمۃ من الریاضیات	ریاضیات اور معقولات تو وہ اُن میں
والمعقولات فکان ابن بجدتھا	یگانہ تھا،

قفطی نے (جس کی عبارت میرے خیال میں بعینہٖ عماد کاتب کی نقل ہے، جو خیام سے بہت قریب العہد تھا) باوجود خیام سے بدظن ہونے کے بالآخر یہ لکھا ہے۔

امام خراسان وعلامۃ الزمان	پیشوائے خراسان اور علامۂ زمان . . . .
. . . . وکان عدیم	. . . . علم نجوم اور
القرین فی علم النجوم والحکمۃ تو	فلسفہ میں خیام کا کوئی ہمسر نہ تھا، ان علوم
یضرب المثل فی ھٰذہ الانواع لو	میں اسکی مثال دیجاتی ہے، کاش اگر وہ غلطی

رزق العصمۃ ، | سے محفوظ بھی رہ سکتا ،

شہرزوری میں ہے ،

اذا عُدّ حکماء خراسان فھو | اور جب حکماے خراسان کا شمار کیا جاوے

ازخرھم بحرا، واٰیہ فعھم قدرًا ، | تو خیام ان میں بحر زخار اور سب سے بلند مرتبہ

واطول لھم فی الریاضیات باعًا ، | اور ریاضیات میں سب سے بڑا ، اور

وامدّھم فی القیاسات الحسابیۃ | حسابیات میں سب سے بڑھ کر ہی ،

انفاسًا[1] ، (ملا نسخۂ ندوہ)

فردوس التواریخ میں مولنا ابرقوہی (۸۰۸ھ) کہتے ہیں ،

خیام وھو عمر بن ابراہیم خیام × × × × دراکثر علوم ، خاصہ درعلم نجوم سرآمدۂ زمان خود بود ،"

(المظفریہ ص ۳۲۵)

مشہور شاعر وحکیم و فلسفی خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ اپنے حکیم ومہندس و فلسفی وریاضی داں

چچا کافی الدین عمر بن عثمان کی تعریف میں اسکو علم و فضل میں عمر خیام کا مثیل قرار دیتا ہے ،

زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمر عثمان ،

ہم عُشر خیامی و ہم عُشر خطاب رض

اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام کی وفات کے پچاس ساٹھ برس بعد تک اس کے فضل و

کمال کی شہرت زندہ ، اور ضرب المثل کی حیثیت رکھتی تھی ،

---

[1] تعجب ہے کہ نزہتہ الارواح (تاریخ الحکما) شہرزوری کے یہ فقرے زوکوودسکی کے اقتباس میں نہیں ہیں [2] کلیات خاقانی ، مطبوعہ نولکشور ،

خیام کی یہ کیسی بدبختی ہی کہ وہ مشرق مین تمام علوم حکمت مین سے سب سے زیادہ نجوم کا ماہر مانا گیا اور مغرب مین وہ صرف ایک بادہ پرست شاعر ہو کر رہ گیا، حالانکہ یہ دونون چیزین اس کے اصلی مرتبہ سے فروتر ہین، انتہا یہ ہے کہ عروضی سمرقندی جو اس کو اپنا استاد بھی کہتا ہے، وہ اس کو اپنی کتاب چہار مقالہ مین تین جگہ یاد کرتا ہے، اور ہر جگہ اسی منجم کی حیثیت سے، حالانکہ وہ خود لکھتا ہے، کہ امام عمر خیام کو علم نجوم سے ذرا بھی عقیدت نہ تھی، اور وہ اس کو بالکل لغو فن سمجھتا تھا، چنانچہ کہتا ہے:

"اگرچہ حکم حجۃ الحق عمر بدیدم، اما ندیدم او را در احکام نجوم ہیچ اعتقادے" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

مگر اس کے باوجود اس نے اس کے منجمانہ ہی کمالات کی دو تین مثالین لکھی ہین کہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین سلطان (محمد بن ملک شاہ) نے عمر خیام کو کہلا بھیجا کہ ہمارے شکار کے لیے ایسا دن مقرر کرو کہ دو تین روز برف و باران نہ ہو، خیام نے دیکھ بھال کر ایسا دن مقرر کیا، اور خود ساعت دیکھکر سلطان کو سوار کیا، ابھی وہ سوار ہی ہوا تھا، کہ زور سے آواز ہوئی، اور ابر چھا گیا، برف و باران کا سامان نظر آیا، لوگ ہنسنے لگے، خیام نے بادشاہ سے کہا، حضور مطمئن رہین، مطلع ابھی صاف ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور چار پانچ روز تک مطلق ابر و باد نہ ہوا، (چہار مقالہ، ص ۶۳، گب)

خیام کے احکام نجومی کی ایسی شہرت تھی، کہ لوگ اس کی مثالین دیتے تھے، سلطان محمد بن ملک شاہ جس وقت سیف الدولہ صدقہ امیر عرب (عراق) سے ۵۰۱ھ مین لڑنے کیلئے

[1] واقعۂ جنگ کی تفصیل اور سیف الدولہ امیر صدقہ کے حالات کیلئے دیکھو ابن اثیر جلد عاشر حوادث ۵۰۱ھ

جانا چاہتا تھا، درباری منجم اس وقت کو حصول مقصد کے لیے مناسب نہین سمجھتے تھے اور اس لیے ساعت کی تعیین کی ہمت نہین کرتے تھے لیکن ایک بنے ہوئے جاہل غزنوی منجم نے ساعت مقرر کی، سلطان اُس وقت گیا اور کامیاب ہوا اور وہ غزنوی منجم انعام و اکرام سے مالامال کیا گیا، ساتھ ہی درباری منجموں پر بادشاہ نہایت غضبناک ہوا کہ وہ اتنی طرح ایک معمولی سا مسئلہ حل نہ کر سکے، سب نے مل کر عرض کی کہ اس غزنوی نے اصول نجوم کے تمام تر برخلاف ساعت مقرر کی، اگر سلطان کو یقین نہ ہو تو

"بنویسند بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید"[1]

طب مین بھی اس کا پایہ بلند تھا،

"در طب دست عظیم داشتے و ابن بجدۂ آن بودے، و صرف عمر در مطالعۂ آن کردے"[2]

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ ملک شاہ کے دربار کا وہ طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کا لڑکا سنجر جو سنہ ... مین پیدا ہوا تھا اس کو بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، اس کا علاج اس نے کیا تھا، گو خود حکیم خیام کو اس کے بچنے کی امید نہ تھی، مگر وہ اچھا ہو گیا[3]، اور جیا، اور سب بھائیون سے زیادہ حکومت کی،

معلوم ہوتا ہے کہ خیام کا ابتدائی تعلق امراء و سلاطین سے اسی طب کے ذریعہ سے ہوا ہے، کیونکہ وہ اپنی ابتدائی تصنیف "جبر و مقابلہ" کے دیباچہ مین اس پر افسوس کرتا ہے، کہ ذلیل بدنی اغراض کے علاوہ لوگ علم و فن کے قدردان نہین[4]، ان "بدنی اغراض" سے علم طب کے

---

[1] چار مقالہ ص ۶۵ گب، [2] درۃ الاخبار، لاہور ص ۹، [3] بیہقی و شہرزوری، [4] مقدمہ جبر و مقابلہ خیام ص ۲ پیرس،

سوا اور کیا مراد ہو سکتا ہے،

عقلیات کے علاوہ علوم نقلی مین بھی اس کا پایہ بلند تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان عالمًا باللغۃ والفقہ والتواریخ — وہ لغت، فقہ اور تاریخ کا عالم تھا،

قرأت ایک ایسا علم ہے، جس سے خاص ہی خاص لوگون کو دلچسپی ہو سکتی ہے، اور یہ قیاس مین بھی نہین آسکتا کہ ایک خشک ریاضی دان اور فلسفی کو اس سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؛ تاہم وہ اس مین بھی ید طولیٰ رکھتا تھا،

خواجہ نظام الملک کا بھتیجا عبد الرزاق[1] ایک ملا صفت فقیہ تھا، گو وزارت پانے کے بعد کہتے ہین، کہ "تر دامن" رہتا تھا، مگر بہرحال اسکی مجلس علماے نقل و روایت سے آراستہ رہتی تھی، شہاب الاسلام اس کا لقب تھا، ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک وہ سلطان سنجر سلجوقی کا وزیر رہا، اور ۵۱۵ھ مین مرا، اسکی مجلس مین ایک دن کسی آیت کے اختلاف قرأت کی بحث چھڑی ہوئی تھی، وہ اور امام القرا ابو الحسن غزال[2] دونون گفتگو کر رہے تھے، اتنے مین حکیم خیام آپڑا، دونون نے کہا کہ واقف کار آگیا، "علی الخبیر سقطنا" مسئلہ اسکے سامنے پیش ہوا، خیام نے قاریون کے اختلافات کو اور ہر ایک کی علت کو بیان کیا، اور قرأت شواذ یعنی قرآن پاک

---

[1] عبد الرزاق کا مختصر حال زبدۃ النصرہ للبنداری ص ۲۴۴ مصر، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ ج ۱۰ ص ۲۴۱ نیز ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر ص ۴۰ مین بحوالۂ حبیب السیر مذکور ہے،

[2] ابو الحسن (علی بن احمد بن محمد) غزال نیشاپوری کا مختصر حال اس کے معاصر عبد الغافر نے سیاق مین لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا (جلد ۵ ص ۱۰۳) مین حرف بحرف نقل کیا ہے، یہ اپنے وقت کا مشہور نحوی اور قاری تھا، زہد و تصوف مین بھی ممتاز تھا، امرا کے دربارون مین کم جاتا تھا، نحو و قرأت مین اس کی مفید تصنیفات ہین، شعبان ۵۱۶ھ مین وفات پائی،

کی آیتون کی غیر معروف قرأتین اور اُن کی علتین ذکر کین، اور پھر اُن تمام مختلف پہلوؤن مین سے ایک کو ترجیح دی، قاری ابو الحسن غزال اس کی ان قاریانہ تحقیقات کو سنکر دنگ رہگئے اور فرمایا: خدا علما رمین تمھارے جیسا اور پیدا کرے، مجھے قاریون کی نسبت بھی یہ گمان نہ تھا کہ ان مین سے کوئی اتنے معلومات رکھتا ہوگا چہ جائیکہ حکمارسے یہ امید رکھنا[1]"

تفسیر اس کے دائرہ کی چیز نہ تھی، مگر شہرزوری نے قاضی عبدالرشید بن نصر کے حوالہ سے لکھا ہے، کہ مرو کے حمام مین اتفاقاً ایک دفعہ خیام سے اس کی ملاقات ہوئی، تو اس نے اس سے معوذتین (سورۂ ناس اور سورۂ فلق) کا مطلب پوچھا، اور سورۂ ناس مین بعض الفاظ کی تکرار کی وجہ دریافت کی، اس نے وہین اپنے معلومات کا دریا بہانا شروع کر دیا، قاضی صاحب کا بیان ہے کہ اس نے اس تفصیل سے ان سورتون کی تفسیر بیان کی کہ اس کی وہ تقریر اگر قلم بند کر لیجاتی تو ایک کتاب ہوجاتی، اس کے بعد کہتا ہے،

مع انہ لم یمتط غاربہ فما		حالانکہ یہ فن وہ ہو کہ خیام اسکی پشت پر سوار
ظنك بعلم قد انعب نفسہ	ترجمۂ عربی	نہین ہوا، تو اس علم کی نسبت قیاس کرو
فیہ[2]، (شہرزوری ص ۲۶)		جسکی طلب و تکمیل مین اُس نے اپنی جان کو

یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے،	اردو کے ایک لائق مصنف[3] نے اخبار العلما رباخبار الحکما رقفطی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام یونانی زبان جانتا تھا، یہ صریح غلط فہمی ہے،

---

[1] بیہقی و شہرزوری [2] تعجب ہے کہ ژوکوووسکی کے اقتباس مین یہ واقعہ بھی متروک ہے، شاید اس کا نسخہ ناقص ہوگا، [3] نظام الملک طوسی ص ۹۸-۴۹۰، نامی پریس کانپور،

قفطی کی عبارت یہ ہے، "یُعَلِّمُ علمَ یونان" (وہ یونان کا علم سکھاتا تھا) اور اگر یعلّم کو مزید کے بجاے مجرد یعنی یَعْلَمُ پڑھو تو معنی یہ ہونگے، کہ "خیام یونان کا علم جانتا ہے" بہرحال علمِ یونان سے مقصود یونان کا فلسفہ ہے، نہ کہ "یونان کی زبان"

ریاضیاتِ ہند سے واقفیت گو کسی تذکرہ نگار نے نہین لکھا، مگر اس کے جبر و مقابلہ کے ایک فقرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی، وہ کہتا ہے کہ "اہل ہند کو چند ایسے طریقے معمولی استقرار سے معلوم ہوئے ہین، جنسے مربع اور مکعب کا ضلع آسانی سے نکال لیتے ہین" پھر کہتا ہے کہ مین نے ان طریقون کی صحت پر ایک کتاب لکھی ہے[1]،

ادب و انشار آخری چیز اس کی ادب و شاعری ہے، اس کے تمام رسائل عربی مین ہین اس وقت تک متاخرین کی طرح فلسفی مصنفین نے چیستان نویسی کو اپنا کمال نہین سمجھا تھا، اسلئے اس کی نثر مین ایک حد تک زور ہے، رسالۂ جبر و مقابلہ کے دیباچہ سے بھی اس کے زورِ انشا کا اظہار ہوتا ہے،

اس کے عربی ادب کے ذوق کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ ابوالحسن بیہقی اپنے باپ کے ساتھ ۵۰۷ھ (یا ۵۰۵ھ) مین اس کے پاس گیا تھا، تو اس سے امتحاناً ریاضیات کے چند سوالون کے بعد حماسہ کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا تھا صحیح جواب سنکر اس نے کہا[2]

شِنشِنۃٌ اعرفُھا من اخزم

یہ ایک قسم کی عربی کی ضرب المثل ہے، جسکا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی کے فضل و

---

[1] رسالہ جبر و مقابلۂ خیام مطبوعہ پیرس ص ۵ [2] بیہقی و شہرزوری، و فردوس التواریخ،

کمال کو جان کر بیٹے کی لیاقت ظاہر ہے، الولد سر لابیہ،

شاعری | عربی و فارسی دونون زبانون مین شاعری کرتا تھا، اسکی فارسی کا کیا کہنا، مگر اس کی عربی شاعری کی زبان اس کے رتبہ سے فروتر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایرانی کو عربی کپڑے پہنا کر عرب بنانے کی کوشش کیگئی ہے،

عماد اصفہانی نے اپنی خریدۃ القصر مین ادیب و شاعر ہونے کی حیثیت سے اس کو جگہ دی ہے، اس کتاب مین عماد نے ان ادیبون اور شاعرون کے تذکرے لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے ۵۹۰ھ تک مرے ہین، انھین مین ایک خیام ہے چنانچہ عماد نے جیسا کہ تفطی مین ہے، اسکی نسبت لکھا ہے، "ولہ شعر طائر" یعنی اُس کے اشعار کو پر پرواز حاصل تھا،

حافظہ | اُس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان مین ایک دفعہ ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی، اور یاد کرلی، اور نیشاپور آکر لکھوا دی، اور جب اصل سے مقابلہ کیا گیا تو کچھ بڑا فرق نہ نکلا[1]،

---

[1] شہرزوری ص ۳۶ و بیہقی،

خیّام ابو طاہر کی تربیت مین

خیّام نے تحصیل کمال کے بعد، درس و تدریس کے بجاے، غالبًا تحریر و تصنیف کا کام اپنے لیے پسند کیا، اُس کا دماغ زیادہ تر ریاضیات کے لیے موزون تھا، اور ریاضیات مین بھی مساحت، جبر و مقابلہ، اور اقلیدس کیطرف اُس کا میلان تھا، چنانچہ اس نے ان مین سے ہر بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا ہے، جسمین اس فن کے مشکلات کو حل کیا اور مسائل کی نئی نئی صورتین نکالین، اور ان کو ثابت کیا ہے،

اس کی کتاب جبر و مقابلہ میری تحقیق مین اس کی ابتدائی تصنیفات مین ہے، اس مین اس نے جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اپنی ایک کتاب "البرھان علی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات" کا حوالہ دیا ہے (ص ۹ پیرس) اس سے معلوم ہوا کہ رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اس نے اپنا یہ رسالہ لکھا تھا، جس کی نسبت وہ دعوی کرتا ہے کہ اس مین ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہین، جو ہنوز دریافت نہین ہوئے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس کتاب کی کوئی قدر نہین ہوئی، یہی سبب ہے کہ وہ اپنی دوسری تالیف جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین زمانہ کی ناقدردانی اور کس مپرسی کی شکایت کرتا ہے، اور لکھتا ہے کہ

نجوم وطب کے علاوہ کسی عقلی علم وفن کی قدر اس زمانہ مین نہین،

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین لکھتا ہے،

ولم اتمکن من التجرد لتحصیل هذا	اور مین اس فن کی تحقیق اور اس مین مسلسل
الجبر والمواظبة علی الفکر فیہ	غور وفکر کا وقت ایک مدت تک اس لیے
لاعتراض ما کان یعوقنی عنہ	نہ پاسکا، کہ زمانہ کی گردشین مجھے اس سے روکے
من صروف الزمان، فانا قد	تھین، اور اہل علم کے مٹ جانے کی مصیبت
منینا بانقراض اهل العلم	مین ہم مبتلا تھے، کچھ تھوڑے اہل علم جو باقی
الا عصابة قلیلی العدد کثیری	ہین، وہ زیادہ تکلیف مین گرفتار ہین اس لیے
المحن فهمهم افتراص (اعتراض)	زمانہ کی غفلتون کے سبب وہ تحقیق کا وقت
غفلات الزمان لیتفرغوا فی	نہین نکال سکے، اور آجکل حکما کے جو نقال
اثنائها الی تحقیق واتقان علم،	لوگ موجود ہین، وہ حق کو باطل کیساتھ ملا دیتے
واکثر المتشبهین بالحکماء فی	ہین، اور فریب اور علم کی نمائش کی حد سے
زماننا هذا یلبسون الحق	آگے نہین بڑھے ہین اور جس قدر اُن
بالباطل، ولا یتجاوزون حد	کو معلوم بھی ہے، اس کی بھی مانگ نہین
التدلیس والترائی بالمعرفة	ہے، لیکن چند بدنی پست اغراض کے
ولا ینفقون القدر الذی	لیے،
یعرفونہ من العلوم الا فی	

(اعلامی بیہقی ضمیمہ ص ۲۰۴)

اس سے عیان ہے، کہ یہ کتاب اُس عہد کے درمیان لکھی گئی، جب وہ ہنوز کوئی اپنا مربی و سرپرست نہ پا سکا تھا، اور سلجوقیون نے علوم عقلیہ کے واقفکارون کی سرپرستی نہین شروع کی تھی، کیا یہ الفاظ اُس قلم سے نکل سکتے تھے جو وصایا اور سرگذشت کی داستان کے مطابق، ہندسہ و ہیئت کی طلب و تعلیم سے پہلے ہی بارہ[۱۲] سو اشرفی کا سالانہ وظیفہ، نظام الملک کی طرف سے نیشاپور مین پاتا ہو،

جن بدنی اغراض کے علوم کی طرف اُس نے اشارہ کیا ہے کہ اُن کی کچھ قدر ہے، وہ علم طب اور نجوم ہین، سلاطین بیماری و صحت کے لیے طبیب، اور صلح و جنگ اور آمد و رفت کی تاریخ سعید کی تعیین کے لیے منجم اپنے درباروں مین رکھتے تھے.

اس کے بعد وہ کسی قاضی القضاۃ ابوطاہر کا ذکر کرتا ہے،

ولما منّ الله تعالى عليّ بالانقطاع الى	اور جب خدا نے مجھپر مہربانی فرما کر مجھ کو اپنے
جناب سيدنا الاجل الاوحد	بزرگ و یکتا قاضی القضاۃ امام ابوطاہر (خدا
قاضي القضاة الامام السيد ابي	ان کی بلندی کو قائم رکھے اور ان کے حاسدون
طاهر ادام الله علاءه وكبت	اور دشمنون کو نگونسار کرے) کے پاس ہمہ
حسدته واعداءه بعد الياس	وقت رہنے کا موقع عنایت کیا، جبکہ انکا سا
من مشاهدة كامل مثله في كل	کسی ایسے کے جو ہر علمی و عملی فضیلت مین
فضيلة عملية ونظرية وجمع	کامل اور علوم مین ماہر اور اعمال مین بہتر
بين النفاذ في العلوم وتثبت	اور اپنے ابنائے جنس مین سے ہر ایک کی

والاعمال وطلب الخیر لکل واحد	خیر خواہی مین مستعد ہو پانے سے مایوس ہو چکی
من ذی جنسہ فانشرح بمشاھدتہ	تھی تو انکی ملاقات سے میرا دل کھل گیا اور
صدری وارتفع بمصاحبتہ	انکی صحبت سے میری شہرت بلند ہو گئی اور
ذکری، وعظم بالاقتباس من انوار	انکے نور سے استفادہ کرنے سے میری حیثیت
امری، واشتد بالآئہ ونعمہ	بڑھ گئی اور انکے احسانات و انعامات سے
ازری، فلم اجد بدا من ان انحی	میری پیٹھ مضبوط ہو گئی تو پھر مجھے اسکی
نحو تلافی ما فوتنیہ ریب الزمان	تلافی سے جس سے حوادث زمانہ نے ابتک
من تلخیص ما اتحقق من لباب	محروم رکھا تھا یعنی مسائل حکمت کی تحقیق، اب
المعانی الحکمیۃ تقرباً الی مجلسہ	کوئی چارہ نہین رہا، یہ اس لیے تاکہ اسکے ذریعہ
الرفیع، (ص ۳)	ان کی بلند مجلس کی قربت حاصل ہو،

کیا یہ عبارت الپ ارسلان و ملک شاہ و نظام الملک کے وظیفہ خوار کے قلم سے نکل سکتی ہے؟ اور ابو طاہر نام کسی گمنام کا نام ان سلاطین اور نامور وزرا سے سلجوق کی جگہ جگہ پا سکتا تھا، اس سے ظاہر ہے کہ اسکی یہ کتاب سلجوقی دربار مین آنے سے پہلے کی تصنیف ہے، اور وہ اس وقت ابو طاہر نام کسی قاضی القضاۃ کی تربیت مین تھا،

ابو طاہر کون ہین؟ ان خوش قسمت قاضی القضاۃ ابو طاہر کی تلاش و جستجو مین ہم نے تاریخ و رجال کی تمام متداول کتابین چھان ڈالین، مگر اس عہد مین ایسا ابو طاہر جو ۴۴۸ھ (خیام کے سال پیدائش) اور ۴۶۷ھ (سلجوقی رصدخانہ مین آنے) کے درمیان نمایان ہو، اور علم و فضل کیساتھ

انعام واکرام اور عطا و بخشش کی بھی اہلیت رکھتا ہو، نہین ملا، وفیاتِ ابن خلکان، فوات الوفیات ابن شاکر کتبی، انسابِ سمعانی، معجم الادبار یاقوت، طبقات الشافعیہ سبکی، طبقات الحنفیہ ابن قطلوبغا، تاریخ زبدۃ النصرۃ، راحۃ الصدور، تاریخ ابن اثیر سب کچھ دیکھا، اور پڑھا، مگر مقصود کا پتہ نہ لگا، مگر اتفاق سے ابن اثیر کے ایک گوشہ مین ایک ممتاز سمرقندی ابو طاہر کا پتہ چلتا ہے، اور سبکی مین بھی وہ نام ملتا ہے اور وہ دولتمند، صاحبِ جاہ، اور صاحبِ علم بھی نظر آتے ہین، اور اُن کا تعلق ایلک خانی شمس الملک خاقانِ سمرقند و بخارا کے دربار سے بھی معلوم ہوتا ہے، اور بعد کو سلجوقی سلاطین سے بھی اُن کے تعلقات قائم ہوتے ہین،

اس نشان کے بعد یقین سا ہوتا ہے، کہ خیام کا یہ خوش قسمت ممدوح یہی ابو طاہر ہوگا، خیام کی مذکورۂ بالا عبارت سے عیان ہے کہ اس وقت تک وہ سلاطین کے درباروں تک نہین پہنچا تھا، انھین قاضی ابو طاہر کے ذریعہ اس کا نام چمکا، اور اسکی شہرت کا آغاز ہوا، یہ خیال میرے اس نظریہ کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے، کہ ۴۶۷ھ یعنی رصد خانۂ ملک شاہی کے تعلق سے پہلے وہ ترکستان مین تھا، اور وہین سے اس کی شہرت کا آفتاب طلوع ہوا، اور اسی مغالطہ کے سبب سے غالباً بعضون نے اس کو ترکستان کے شہرون سے نسبت دی ہے، اور بلخ وغیرہ کا باشندہ بتایا ہے، بہرحال ترکستان مین وہ پہلے ابو طاہر سے روشناس ہوا، اور شاید ابو طاہر ہی کے ذریعہ سے شمس الملک خاقان بخارا تک پہنچا، اور یہی وہ زمانہ ہے، جب شمس الملک اپنی قدر شناسی سے خیام کو اپنے تخت پر بٹھاتا تھا، جیسا کہ آگے آئے گا،

ابو طاہر کے نام سے اس عہد مین ابو طاہر خاتونی (ملک شاہ سلجوقی کی بیگم ترکان خاتون

کا کارپرداز) اور ابوطاہر قسیمی المتوفی (۵۱۶ھ) وزیر سلطان سنجر کے نام ملتے ہین، مگر ان مین سے کوئی قاضی القضاۃ کی حیثیت نہین رکھتا تھا، علاوہ ازین پہلے نام کی نسبت یہ ہے کہ جب خیام خود ملک شاہ کے دربار سے وابستہ تھا، تو ترکان خاتون کے ایک کارپرداز کو یہ عزت کیون دیتا، اور آخری نام بہت متاخر ہے، دوسرے وہ سلطان سنجر کا وزیر تھا، اور معلوم ہی سنجر سے خیام کو لطف نہ تھا، اور یہ ابوطاہر قسیمی چند ماہ سے زیادہ وزیر بھی نہ رہا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ اواخر کا زمانہ خیام کے انحطاطِ قویٰ، عدمِ جوش، اور لاادریت کا تھا، جو رسالہ جبر کے جذبات کے سراسر خلاف ہے، جسمین قدم قدم پر اس کے جوشِ شباب، شوقِ تحقیق، اور نوجوانی کی امنگون کا نظارہ نمایان ہوتا ہے، اور پھر یہ دونون ابوطاہر ایسے لائق و فائق و قدردان بھی نہ تھے کہ اسی اہم کتاب اُن کی ایسی بلند علمی تعریفون کے ساتھ اُن کی طرف منسوب کیجا سکی، اس لئے لازمًا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیام کی یہ کتاب سلجوقی سلاطین و وزراء کے تعلق سے پہلے کی ہے،

ابوطاہر ساری سمرقندی

ظنِ غالب ہی کہ قاضی القضاۃ ابوطاہر سے خیام کی مراد امام ابوطاہر ساری سمرقندی شافعی سے ہے، یہ اصل مین مازندران کے ایک مقام ساریہ (دیکھو انساب سمعانی) کے رہنے والے تھے، مگر ولادت اصفہان مین ہوئی، اور پرورش، نشو و نما، تعلیم و تربیت سمرقند

لہ جرمن مستشرق روزن نے اپنے دیباچۂ رباعیات خیام مطبوعۂ برلن صفحہ ۹ مین یہ فرض کیا ہے کہ خیام نے یہ کتاب ملک شاہ کی وفات اور رصدگاہ کی بربادی (۹) کے بعد لکھی ہی، گویا رسالہ جبر و مقابلہ خود دراصل انہین اوقات پژمردگی تالیف کردہ ہی، لیکن یہ فرض بہت سے مشکلات کا باعث ہے، جن مین سے سب سے اہم یہ ہے کہ اس وقت یہ قاضی ابوطاہر کون ہو سکتا ہے جس کے نام سلطان سلجوقی اور وزراے عہد کی موجودگی و تعلقات کے باوجود ایسی اہم کتاب موسوم کی جا سکی، اس لیے یہ کتاب اس پژمردگی کے عہد مین نہین لکھی گئی ہے جو خاتمۂ عمر مین ہوتی ہے، بلکہ اس پژمردگی کی حالت مین لکھی گئی ہی جو اوائلِ عمر مین کسی مناسب ماحول کی تلاش مین پیش آتی ہی،

مین پائی تھی، اور وہان کے رئیس شافعیہ ہوگئے تھے، فقہ و حدیث کے عالم تھے، (سبکی) اور دولتمند بھی تھے، (ابن اثیر) عبدالرحمن بن احمد نام تھا، تاریخ ولادت ۴۳۰ھ کے بعد اور وفات کا سال ۴۸۴ھ ہے، سبکی مین ہے،

عبد الرحمن بن احمد بن علک	عبدالرحمن بن احمد بن علک ابو طاہر ساری
ابو طاھر الساری احد الائمۃ	اامون مین سے ایک اصفہان مین
وُلد باصفھان بعد الثلاثین	۴۳۰ھ کے بعد پیدا ہوئے، اور سمرقند
والاربع مایۃ وحُمل الی سمرقند	لیجائے گئے، وہین تعلیم پائی، ..
تفقہ بھا...... (شیوخ کے نام)	....
(بن) توفی سنۃ اربع وثمانین	...... ۴۸۴ھ مین بغداد
واربعمأیۃ ببغداد، (طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۲۱)	مین وفات پائی،

صاحب علم ہونے کے ساتھ، یہ سمرقند کے بڑے صاحب ثروت لوگون مین تھے، سمرقند مین شمس الملک[1] کے تخت پر اب احمد خان[1] تھا، اس کے چال چلن سے اہل ملک خوش نہ تھے، چنانچہ ۴۸۲ھ مین یہی ابو طاہر سمرقند سے تجارت اور حج کا بہانہ کر کے نکلے، اور ملک شاہ کے پاس آکر اہل ملک کی طرف سے فریاد خواہ ہوئے، اور اس کو سمرقند کے لینے پر آمادہ کیا، ابن اثیر مین ہے،

وحضر الفقیہ ابو طاھر بن علک	فقیہ ابو طاہر بن علک شافعی شکایت

---

[1] ان سلاطین کا تذکرہ آگے آتا ہے،

الشافعی عند السلطان شاکیا وکان
یخاف من احمد خان لکثرۃ مالہ.....
فاجتمع بالسلطان وشکی الیہ
اطمعہ فی البلاد، (ج ۱۰ ص ۱۷۲ ۴۸۲ھ)

لے کر آئے، اور وہ احمد خان سے ڈرتے
تھے کہ اُن کی دولت بہت تھی.....
... تو سلطان سے ملے اور اس کو ملک
(ترکستان) کی فتح کی لالچ دی،

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے، کہ ترکستان مین قاضی موصوف کی عزت کیا تھی، سلجوقی ملوک وسلاطین وامراء ووزراء مین اُن کا یہ پایہ تھا کہ جب ۴۸۴ھ مین انھون نے وفات پائی، تو تمام امراء ووزراء پیادہ جنازہ کے ساتھ تھے، اور نظام الملک گو اپنے ضعف کی وجہ سے سوار تھا، مگر غم کی شدت سے اس پر گریہ طاری تھا، ابن اثیر مین ہے،

وفیہا (۴۸۴ھ) فی شوال توفی
ابوطاہر عبدالرحمان بن محمد
ابن علک الفقیہ الشافعی وھو
من رؤساء الفقہاء الشافعیۃ
وھو الذی تقدم ذکرہ فی فتح
سمرقند ومشی ارباب الدولۃ
السلطانیۃ کلھم فی جنازتہ
الا نظام الملک فانہ اعتذر
بعلو السن واکثر البکاء علیہ۔
(ج ۱۰ ص ۱۳۵)

اور اس سال (۴۸۴ھ) شوال مین ابوطاہر
عبدالرحمن بن محمد بن علک فقیہ شافعی نے
انتقال کیا، وہ شافعی علماء کے سردارون
مین تھے، یہ وہی ہین جنکا ذکر سمرقند کی
فتح کے سلسلہ مین آیا ہے، تمام ارکان سلطنت
اُن کے جنازہ مین پیادہ چلے، صرف
نظام الملک نے بڑھاپے کے عذر کے سبب
سے سوار تھا، وہ اُن کی وفات پر بہت
رویا،

اس جاہ وعزت اور علم ودولت کا آدمی بے شک اس کا مستحق ہو سکتا تھا کہ خیام اسکو اپنا ممدوح بنائے، اور اسکی تربیت اور صحبت مین کچھ دن گذارے، اور اپنی دوسری کتاب اسکو نذر کر سکے، ابو طاہر کی ولادت سنہ ۴۳۲ھ کے بعد ہی ہوئی تھی جس کے معنی یہ ہین کہ وہ خیام کے ہم عمر بھی تھے، خیام جیسے نقاد نے اُن کے علم وفضل اور اخلاق کی جو تعریف کی ہے، اس سے اُنکی عظمت کا حال معلوم ہوتا ہے، یہ غالباً ترکستان مین ایلک خانی سلطنت کے قاضی القضاۃ تھے، یا خیام نے اعزازی طور سے قاضی القضاۃ کہدیا ہے،

اگر میری یہ تلاش صحیح ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ پہلی تصنیف کی ناکامی کے بعد اس نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ابو طاہر سمرقندی کا دامن پکڑا، اور موصوف نے اسکی پوری قدردانی کی، اور انھین نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان تک پہنچایا، اور اس کی آیندہ ترقی کا راستہ صاف کیا، اس لحاظ سے امام ابو طاہر کا خیام پر بہت بڑا احسان ہے، اور وہ سب کچھ جو نظام الملک کی عنایات کیطرف منسوب ہے، قاضی ابو طاہر کی جانب منسوب ہو جائیگا،

خیام ترکستان کے ایلک خانی دربار مین

خیام کی طلب علم سے فراغت کا سال میرے قیاس مین سنہ ۴۶۰ھ کے قریب تھا، اور اس وقت گو سلجوقی حکومت کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ چکا تھا، مگر علوم دینیہ کے سوا علوم عقلی کی پرسش اس کے دربار مین ہنوز نہ تھی، اس لیے عمر خیام جیسے فلسفی کے لیے غزنی و بخارا ہی کی سلطنتیں قدردان ہو سکتی تھین، جہان اس سے چالیس پچاس برس پہلے بھی ابو علی سینا، ابن مسکویہ اور ابوریحان بیرونی وغیرہ نے اپنے فضل و کمال کی مسندین بچھائی تھین،

اوپر یہ اشارہ گذر چکا ہے کہ خیام اپنے جوہر کے خریدار کی تلاش مین غالباً ترکستان آیا اور قاضی ابو طاہر سمرقندی سے روشناس ہوا، جنھون نے اسکی قدردانی کی، اور اس نے اُنکے نام سے بعض کتابین لکھین، قاضی ابو طاہر کو ترکستان کی حکومت مین جو اثر و رسوخ تھا اس کے ذریعہ خیام کو شمس الملک خاقان بخارا کے دربار مین پہنچنے مین وقت نہ ہوئی ہوگی؛ چنانچہ بخارا مین جہان اس وقت ایلک[1] خانی خاندان کا فرمانروا خاقان شمس الملک حکمران تھا، پہنچا، خاقان نے اس کے علم و فضل کی یہ قدردانی کی کہ وہ اس کو اپنے ساتھ

[1] ان کے دوسرے نام خاقانیہ، ملوک خانیہ، اور آل افراسیاب بھی ہین،

تخت پر بٹھاتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان.... والخاقان شمس	اور خاقان شمس الملوک بخارا مین
الملوک بخاری یعظمہ غایۃ	اُس کی بڑی تعظیم کرتا تھا، اور
التعظیم ویجلس الامام عمر	عمر خیام کو تخت پر اپنے ساتھ
معہ علی سریرہ،	بٹھاتا تھا،

نزہۃ الارواح شہرزوری کے فارسی ترجمہ[1] مین ہے،

"خاقان شمس الملوک در بخارا غایت تعظیم او بجامی آورد، و بر تخت در پہلوے خود می نشاندش" (قلمی دارالمصنفین)

اس خاقان کا نام بیہقی، اور شہرزوری دونون نے شمس الملوک لکھا ہے، مگر صحیح نام شمس الملک ہے، کہ سیاسی تاریخون مین یہی مذکور ہے، یہ اُن ایلک خانی خواقین مین تھا جنکا دائرۂ حکومت کاشغر سے بخارا تک یعنی پورے ترکستان پر حاوی تھا، انھین نے سامانیون سے بخارا چھین لیا تھا، ان سے ایک طرف غزنوی، اور دوسری طرف سلجوقی برسرِ صلح و جنگ رہتے تھے، انھین کے حملون کو روکنے کے لیے سلطان محمود غزنوی ۳۹۶ھ مین ہندوستان سے ترکستان کی جانب بھاگا تھا، اور آخر سلطان محمود نے ان سے رشتۂ ازدواج قائم کرکے صلح کرلی تھی، پھر ملک شاہ سلجوقی نے بھی ان سے رشتہ قائم کیا، ملک شاہ کی سب سے

[1] اس کتاب کا ایک ناقص الطرفین نسخہ دارالمصنفین کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسمین خیام اور اس کے معاصرین کے تراجم موجود ہین،

بھیتی اور تقابویافتہ بیوی ترکان خاتون اسی خاندان کی تھی،

افسوس ہے کہ اس خاندان کی کوئی پوری تاریخ نہیں ملتی[۱]، اُن کی صرف ایک تاریخ ترکستان شرف الزمان مجد الدین محمد بن عدنان سُرخکتی نے لکھی تھی، مگر وہ ناپید ہے، یہ مجد الدین اس نور الدین عوفی کا ماموں[۲] ہے، جس کی لباب الالباب (تذکرہ) اور جوامع الحکایات (الموجود سنہ ۶۳۰ھ) تالیف ہے، ابن اثیر اور ابن خلدون کو سامنے رکھکر شروع سے شمس الملک تک اس خاندان کے سلاطین کی حسب ذیل فہرست بڑی مشکلوں سے تیار کی ہے، یہ پیش نظر رہے کہ ان سلاطین کے دو ہرے نام ہوتے تھے، ایک ترکی اور دوسرا اسلامی نام بعض دفعہ خاندان کے مختلف افراد ایک ہی ساتھ مختلف ملکوں پر حکمرانی کرتے تھے، اس خاندان کا آغاز تاریخ میں بغراخان اول سے سنہ ۳۸۰ھ میں ہوتا ہے، اور شمس الملک نویں نمبر پر آتا ہے،

۱- شہاب الدولہ بغراخان ہارون بن قراخان سلیمان، سنہ ۳۸۰ھ - سنہ ۳۸۳ھ

۲- شمس الدولہ ایلک خان نصر بن علی (معاصر سلطان محمود) سنہ ۳۸۳ھ - سنہ ۴۰۳ھ

۳- طغان خان بن علی، سنہ ۴۰۳ھ - سنہ ۴۰۸ھ

۴- شرف الدولہ ابو المظفر ارسلان خان بن علی، سنہ ۴۰۸ھ - سنہ ۴۰۹ھ

۵- قدرخان یوسف بن بغراخان ہارون، سنہ ۴۰۹ھ - سنہ ۴۲۳ھ

۶- بغراخان ثانی بن قدرخان، سنہ ۴۲۳ھ - سنہ ۴۳۹ھ

---

[۱] ابن اثیر، ابن خلدون اور دوسرے مورخین نے اُن کے منتشر واقعات غزنویہ اور سلجوقیہ کے تعلق سے لکھے ہیں، ابن خلدون نے ان کی تاریخ میں مستقل کتاب لکھنی چاہی تھی (ابن خلدون ج ۴ صفحہ ۲۹۵ مصر) مگر غالباً اسکو مہلت نہ ملسکی، بہرحال اس خاندان کے حالات کیلئے دیکھو (ابن اثیر ج ۹ صفحہ ۲۱۲ و ج ۱۰ صفحہ ۵ و صفحہ ۱۱۱ طبع بریل) [۲] حواشی چہار مقالہ صفحہ ۱۴۷ گب،

٧- ابراہیم بن قدر خان ۴۳۹ھ

٨- عماد الدولہ ابو المظفر طفغاج خان ابراہیم بن نصر ایلک، ۴۳۹ھ تا ۴۶۰ھ

٩- شمس الملک تکین نصر بن طفغاج خان ابراہیم، ۴۶۰ھ - ۴۷۲ھ

١٠- خضر خان بن طفغاج خان ابراہیم، ۴۷۲ھ تا ۴۷۷ھ

١١- احمد خان بن خضر خان ۴۷۷ھ تا ۴۸۸ھ

اس خاندان کا زمانہ ۳۸۰ھ سے ۶۰۹ھ تک ہے، کبھی یہ خود مختار رہا، اور کبھی غزنویہ، کبھی سلجوقیہ، اور کبھی قراخطائیہ اور کبھی خوارزمشاہیہ کا باج گذار، بلاساغون اور کاشغر اس کا مستقر تھا، بعد کو بخارا اُس نے سامانیہ سے ۳۸۲ھ میں چھینا، پھر نکل گیا، اور آخر ۳۸۹ھ میں پھر اس کو فتح کر کے ماوراء النہر میں سامانیہ کی حکومت ختم کر دی، اُن کی حکومت ماوراء النہر کا پایۂ تخت سمرقند تھا، اور بخارا اس کے ماتحت، ۴۶۰ھ میں طفغاج خان سر برآرا تھا، شمس الملک تکین اس کا بیٹا تھا، وہ اپنے باپ کی زندگی ہی میں عملاً فرمانروا تھا، (ابن اثیر ص ۲۱۲ ج ۹ بذیل) ۴۶۰ھ میں طفغاج خان مرگیا، اور شمس الملک تخت نشین ہوا، ۴۷۲ھ میں شمس الملک نے وفات پائی، اور اس کا بھائی خضر خان اُسکا جانشین ہوا، شمس الملک نے الپ ارسلان سلجوقی کی لڑکی سے شادی کی تھی، اور خود اپنی چچازاد بہن ترکان خاتون کی شادی ملک شاہ سے کی۔

(ابن اثیر حوادث ۳۸۳ھ و ۴۰۸ھ و ۴۳۵ھ و ۴۶۵ھ و ۴۸۸ھ)

شمس الملک ایک علم دوست بادشاہ تھا، چنانچہ عوفی نے جوامع الحکایات میں

۱؎ ابن اثیر ج ۹، ص ۰۷، حوادث ۳۸۳ھ۔

خصوصیت کیساتھ اسکی اس صفت کو ظاہر کیا ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہی کہ اس خاندان کا تنہا مورخ مجد الدین سمرقندی، عونی کا ماموں تھا، اور اس کی کتاب عونی کے پیش نظر تھی، اس لیے اسکی شہادت نہایت قابل وثوق ہے، عونی کہتا ہے،

"آوردہ اند کہ طمغاج[1] خان بزرگ را پسرے بود کہ او را شمس الملک گفتندے، واو در کمال علم و عدل بودہ است، و ولایت ماوراء النہر در تصرف او بود، وقتے عزم کرد کہ زمستان بہ بخارا آید، و تا موسم بہار آنجا مقام کند" (خاتمہ فصل مآثر ملوک و پادشاہان نسخہ خطیہ دار المصنفین)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الملک خود بھی صاحب علم تھا، اور اس لیے وہ خیام جیسے باکمال کا قدردان بھی ہو سکتا تھا، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہی کہ خاقان بخارا میں بھی اکثر قیام کرتا تھا، جہاں اس نے خیام سے ملاقات کی تھی، اور اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

شمس الملک کا وہ عہد جب وہ خاقان ترکستان ہونے کی حیثیت سے خیام کی قدر دانی کرتا ہوگا، اور بخارا میں تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا ہوگا ۴۶۰ھ سے ۴۶۶ھ تک ہی ہو سکتا ہی کہ ۴۶۷ھ میں تو خیام ملک شاہی رصد خانہ سے متعلق ہو کر سلجوقیوں کے دربار میں منتقل ہو گیا تھا،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمس الملک اور ملک شاہ میں سسرالی تعلقات قائم تھے، اور ایک دوسرے کی ملاقات بھی تھی، اس بنا پر بہ آسانی قیاس میں آسکتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار تک پہنچنے میں خیام کو شمس الملک کے تعارف کی وساطت حاصل ہو سکتی تھی،

۱؎ طفغاج اور طمغاج نام کی دونوں شکلیں ملتی ہیں، ابن اثیر میں شمس الملک کے باپ کا نام طفغاج لکھا ہی لیکن عونی کی جوامع الحکایات کے پیش نظر نسخہ میں طمغاج ہی عونی کی دوسری کتاب لباب الالباب میں اسی سلسلہ کے ایک دوسرے بادشاہ کا جو بہت بعد میں ہوا ہو، طمغاج نام آیا ہے،

خیام ملکشاہ سلجوقی کے دربار مین

اس وقت سلجوقی خاندان کا سلطان اعظم ملکشاہ سلجوقی فرمانروا تھا جسکی سلطنت کا دائرہ کاشغر سے لیکر قسطنطنیہ کی دیوار تک پہنچا تھا، اور اُسکا وزیر نظام الملک طوسی تھا جسکی شہرت تفصیل و بیان سے مستغنی ہے، ملکشاہ ۴۴۷ھ مین پیدا ہوا، ۴۶۵ھ مین ۱۹ برس کی عمر مین تخت نشین ہوا، اور ۴۸۵ھ مین وفات پائی، ملکشاہ اور نظام الملک نے جہان اور بڑے بڑے کام کئے انھین مین سے ایک رصد خانہ کی تعمیر بھی ہے، اسی تعلق سے دوسرے علماے ہیئت کیساتھ عمر خیام بھی بلوایا گیا، اور رصد خانہ کا کام شروع ہوا، اور زیج ملک شاہی لکھی گئی، اس رصد خانہ کا کام گو بہت دنون تک جاری رہا، چنانچہ سلطان محمد بن ملک شاہ کے حملۂ اصفہان (۵۰۰ھ) تک تو اس کا پتہ چلتا ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اس رصد خانہ کے کامون سے قطع تعلق کر چکا تھا، کیونکہ پھر اس کا ذکر اس رصد خانہ کے تعلق سے نہین ملتا،

الغرض ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین پہنچکر اس کے مرغ شہرت نے پر پرواز حاصل کیا، دربار شاہی مین اُسکا تعلق طبیب پھر منجم کی حیثیت سے نظر آتا ہے، بلکہ بہت جلد وہ سلطانی ندیم کی صورت مین نظر آنے لگتا ہے، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان ملکشاہ ینزلہ منزلۃ الندماء   اور ملکشاہ اُسکو ندیمون کے مرتبہ مین رکھتا تھا،

بیہقی نے اپنے باپ کے واسطہ سے عمر خیام کی زبانی ایک قصہ بھی ملکشاہ کی بزم کی صحبت کا نقل کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ملکشاہ کی بزم کی صحبتون مین بے تکلفانہ شریک ہوتا تھا، عمر خیام بیان کرتا ہے، کہ ایک دفعہ مین بادشاہ کے پاس بیٹھا تھا کہ امیرزادون مین سے کوئی کمسن بچہ نہایت متانت اور سنجیدگی کے ساتھ آیا اور اس سلیقہ سے ایک کام انجام دیا، کہ ہم کو تعجب ہوا سلطان نے کہا تعجب نہ کرو، کہ مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے ساتھ دانہ چگنے لگتا ہے، لیکن اپنے دڑبے کو نہین پہچانتا، اسی طرح کبوتر کا بچہ دانہ ماں کے منھ سے سیکھ کر نکلتا ہے، لیکن چھوڑ دو تو مکہ سے بغداد اڑ کر آجائے گا، خیام نے کہا کہ مین سلطان کی اس دانش سے بہت متعجب ہوا، اور دل مین کہا کہ کل کبیر ملھم" ہر بڑے آدمی کو الہام ہوتا ہے،

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ملکشاہ کا خانگی طبیب بھی تھا، چنانچہ ملکشاہ کے بیٹے شہزادہ سنجر کو جو ۴۷۱ھ مین پیدا ہوا تھا، بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، تو اسکا علاج حکیم خیام ہی سے متعلق تھا ملک شاہ نے ۴۸۵ھ مین وفات پائی، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ۴۶۷ھ سے لے کر ۴۸۵ھ تک یعنی انیس برس تک خیام اس کے دربار مین رہا، اس عہد مین اسکا سب سے بڑا کام رصد خانہ ملکشاہی کی تعمیر و قیام اور اسمین فلکیاتی تحقیق اور زیج ملکشاہی اور رسالہ کون و تکلیف وغیرہ بعض رسالون کی تصنیف ہے، رسالہ کون و تکلیف کی تصنیف کا زمانہ ۴۷۳ھ ہے، جیسا کہ اس رسالہ کے شروع مین لکھا ہے،

---

[۱] زبدۃ النصرۃ، بنداری، ص ۲۴۴،
[۲] بیہقی و شہرزوری،

خیام ملکشاہی رصدخانہ مین

رصدخانہ ملکشاہی کے ذکر سے پہلے مختصراً ان واقعات کو بیان کرنا چاہیئے جو اس رصدخانہ کی بنا کے اسباب اور محرکات تھے،

یہ سب کو معلوم ہے کہ روز و سال کی تعیین کے لیے اللہ تعالیٰ نے سورج اور چاند کو پیدا کیا ہے، آفتاب کے روزانہ کے طلوع وغروب سے بڑھ کر کوئی واضح اور مقررہ نظام دن اور رات کے معیار کے لیے نہین ہوسکتا، اس لیے بالاتفاق تمام قومون نے اسی کو روز و شب کی تعیین کی علامت مقرر کیا ہے، بلکہ اسی کا نام روز و شب ہے، اسی طرح مہینہ کی تعیین کے لیے چاند سے زیادہ واضح کوئی چیز نہین ہوسکتی، جو تیس انتیس دن مین نکلتا اور پھر ڈوبتا ہے، اس لیے اکثر مشرقی قومون نے جنکا مطلع عموماً صاف رہتا ہے اسی چاند کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، البتہ وہ قومین جن کے مطلع اکثر ابرآلود رہتے ہین، اور جو پہلی کے چاند کے دیکھنے سے عموماً عاجز ہین انھون نے اپنے لیے سورج کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، اور اسی طرح ہر قوم نے اپنے اپنے معیار کے مطابق، چاند یا سورج کے ۱۲ مہینون کے مجموعہ کا نام سال رکھا، اور اسی سے دو قسم کے سال کی بنیاد پڑی، جنمین سے ایک کو شمسی یعنی آفتابی سال، اور دوسرے کو قمری یعنی چاند کا سال کہا گیا،

واقعات کی تدوین کے لیے تو خواہ شمسی سال کو اپنا معیار بنائے یا قمری کو یکسان بات ہے. لیکن دِقت یہ پیش آئی کہ زمین کے حوادث زیادہ تر سورج سے متاثر ہین، اور خصوصاً زراعت کا مدار تمام تر سورج پر ہے، سورج ہی کے اوقات سے اسکی کاشت، فصل اور موسم، اور اسکی پیداوار ربیع و خریف کا کام انجام پاتا ہے، اور اسی معیار سے ملک اور سلطنت کی آمدنی خزانہ مین آتی، اور جمع ہوتی ہے، اس بناپر وہ قومین بھی جو قمری سال کا اعتبار کرتی تھین، اُن کو شمسی سال کو بھی ماننے پر مجبور ہونا پڑا،

اس طرح قومون مین تین تاریخون کا رواج ہوا،

۱- قمری ماہ اور قمری سال دونون کو ماننے والی، جیسے عرب،

۲- مہینہ بھی شمسی اور سال بھی شمسی ماننے والی، جیسے یونانی و رومی،

۳- مہینہ قمری مگر سال شمسی تسلیم کرنے والے، جیسے قدیم یہود و نصاریٰ، و قبط و ایران و ہنود

پہلا طریقۂ حساب تو بالکل سادہ ہے، اس مین کسی کمی بیشی کی ضرورت نہین، پیغمبر اسلام علیہ السلام نے جس وقت اس کو اختیار کیا اوسی وقت اعلان کردیا تھا "ہم اَن پڑھ لوگ ہین، حساب کتاب نہین جانتے، مہینہ تیس ۳۰ کا اور کبھی انتیس ۲۹ کا ہوتا ہے" دوسرے طریقۂ حساب مین یہ وقت ہے کہ قمری مہینون کے حساب سے بارہ ۱۲ مہینون کے تقریباً ۳۵۴ دن ہوتے تھے، اور شمسی سال کے ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے، گویا ہر سال ان دونون تاریخون مین تقریباً ۱۱ دن چھ گھنٹون کا فرق ہوتا تھا، جو تین سالون مین جاکر ایک مہینہ ہوجاتا ہے، چنانچہ قمری مہینون اور شمسی سال کے ماننے والون نے یہ کیا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک قمری مہینہ بڑھا کر سال

کو شمسی کے مطابق بنا لیتے ہین، دوسرے طریقہ حساب مین یہ اشکال تھا کہ شمسی سال ۳۶۵ دن
چھ گھنٹون کا ہوتا تھا، قبطی ۳۶۵ دن لیکر ۶ گھنٹون کو چھوڑ دیتے تھے، رومی یہ کرتے تھے کہ سال کے
مختلف التعداد مہینون مین ۳۶۵ دن کھپا دیتے تھے، باقی چھ گھنٹے جنکا چار سال مین ۲۴ گھنٹے ملکر
ایک دن ہو جاتا تھا، اس کو چوتھے سال بڑھا لیتے تھے،

اہل فارس یہ ۳۶۵ دن اس طرح شمار کرتے تھے کہ وہ ہر مہینہ ۳۰ دن کا لیتے تھے جس سے
۳۶۰ دن ہوتے تھے، باقی پانچ دن سال کے آخر مین بڑھا لیتے تھے، (ان دنون کو خمسہ مسترقہ
یا دزدیدہ کہتے تھے،) با این ہمہ گھنٹے چھوٹ جاتے تھے، یہ گھنٹے چار برسون مین ایک دن ہو،
ایک سو بیس سال مین ایک ماہ بنجاتا تھا، ہر ایک سو بیس سال کے بعد اس ایک ماہ کا اضافہ
(کبس) کر دیتے تھے، اس طرح اُن کا نوروز تقریباً یکسان قائم رہتا تھا، اور اسی نوروز سے جو
زراعت کی تیاری کے زمانہ مین ہوتا تھا خراج کے مالی سال کا آغاز ہوتا تھا،

عربون کی جب حکومت قائم ہوئی، تو انھون نے اپنے قمری سال سے اپنا کاروبار
شروع کیا، مگر مشکل یہ پڑی کہ عراق و شام کے ذمی کاشتکارون سے جو رقم مالگذاری وصول ہوتی
تھی، وہ مجبوراً شمسی سال سے ہوتی تھی، کہ قمری سال سے جب زراعت ہی تیار نہ ہوتی تو وصولی
کیونکر ہوتی، لیکن اخراجات و وظائف تمام قمری مہینون سے جاری تھے، ساتھ ہی شمسی سال
کا نوروز بھی اپنے موسم سے ہٹتا جاتا تھا، یہ نوروز کا ہٹنا اس لیے اہم تھا کہ اسی دن سے مالی حساب
کا سال بدلتا تھا، اور تحصیل وصول شروع ہوتی تھی، مگر غالباً دولتِ عباسیہ سے پہلے سالِ آمدنی
اور سالِ مصارف کے اس اختلاف کا نقصان عربون کو محسوس نہ ہوا کیونکہ حضرت عمرؓ سے لیکر

بنی امیہ کے اواخر عہد تک کوئی زمانہ ایسا نہین گذرا کہ نئے ممالک کے فتوحات خزانہ مین ہر سال داخل نہ ہوتے ہون۔ اس لیے آمد وصرف کا فرق اُن کے خزانہ کو کبھی محسوس ہی نہین ہوا، چنانچہ شمسی سال مین چھ گھنٹہ سالانہ کا جو فرق پڑتا ہے، اور جو چالیس سال مین دس دن اور ایک سو بیس سال مین ۳۰ دن ہوکر ایک ماہ ہوتا تھا، اور جس کو اہلِ فارس نوروز کی تاریخ کو متعین رکھنے کے لیے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کا لوند لگا کر بڑھا دیتے تھے، ہشام بن عبدالملک کے زمانہ مین جب خالد بن عبداللہ القسری عراق کا گورنر تھا، وہ لوند کا مہینہ آیا تو اس نے اہلِ فارس کو اسکی اجازت نہ دی، کہ یہ وہی نسئ ہے جس کی قرآن مین ممانعت آئی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آغاز خراج کے روز (نوروز) مین ہر چار برس مین ایک دن، اور ایکسو بیس برس مین ایک ماہ کا فرق پڑنے لگا،

دوسری دقت جو اس سے زیادہ نمایان تھی یہ تھی کہ مالیہ کی وصولی شمسی حساب سے ہوکر قمری ہجری سال کی مطابقت سے درج ہوتی تھی، اور اوپر گذر چکا ہے کہ قمری اور شمسی سالون مین ہر سال گیارہ دن چھ گھنٹون کا فرق پڑتا تھا، یہ فرق تین برسون مین ۳۴ روز پہنچتا تھا، اور اس حساب سے ۳۲ برسون مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا، اب جب کوئی سلطنت کسی قمری سنہ مین قائم ہوئی، تو اس قمری سال قیام کے حساب سے شمسی سالِ حساب کے مطابق کسی نہ کسی طرح ۳۲ سال تک (گو آخر مین مہینہ ہی نہین بلکہ روز کی ہو) گو نہ مطابقت باقی رہتی تھی، اور کہا جاسکتا تھا کہ مالیہ سال بسال خزانہ مین جمع ہوگیا، مگر ۳۳ مین سال بالکل ہی مطابقت نہین رہتی تھی، بلکہ سالِ آمد (شمسی سال) ۱۰۰ در،

سال خرچ (قمری سال) مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا، اور اس طرح دفتری سال جناب ۳۳ سال کے بعد ایک سال پیچھے ہوجاتا تھا،

کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے زمانہ مین مجوس نے برمکی وزیرون کے سامنے اس صورتِ واقعہ کو پیش کیا تھا، مگر انھون نے اس کو مذہبی مداخلت سمجھکر گریز کیا، بہرحال اسکی طرف سب سے پہلے ساتوین عباسی خلیفہ مامون الرشید نے توجہ کی، اسکی صورت یہ تھی کہ مالی سال آمد کا آغاز فارسی نوروز سے، اور مصارف کے سال کا آغاز یکم محرم سے ہوتا تھا، مامون الرشید نے جس کے دربار مین علمائے ہیئت کا مجمع رہتا تھا سنہ ۲۰ھ مین یہ دونون سال برابر کردیئے، پھر رفتہ رفتہ کمی بیشی ہوتے ہوتے سنہ ۲۴۲ھ مین پورے ایک سال کا فرق پیدا ہوگیا، اور حساب مین یون درج ہونے لگا، کہ سنہ ۲۴۲ھ مین سنہ ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہوا، اور سنہ ۲۴۳ھ مین سنہ ۲۴۲ھ کا، یہ زمانہ خلیفہ متوکل علی اللہ کا تھا، علی بن یحیی اس کے دربار کا منجم تھا، ایک دن جب خلیفہ اپنے منجم کے ہمراہ اس کے زیر انتظام باغ کی سیر کررہا تھا، تو اس نے دیکھا کہ زراعت تیار ہے مگر ابھی تک نوروز نہین آیا، اس نے منجم سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ شاہانِ فارس اسکے لیے یہ کرتے تھے کہ ایک سو بیس سال مین ایک مہینہ بڑھادیتے تھے، اس سے یہ ہوتا تھا کہ نوروز موسم ربیع سے ہٹتا نہ تھا، متوکل نے حکم دیا کہ تاریخ مین علی بن یحیی منجم کی تجویز کے مطابق اصلاح کیجائے، چنانچہ دوسری اصلاحون کے علاوہ یہ کیا گیا کہ شمسی و قمری سالون کی مطابقت کے لیے دفاتر کے حسابات سے ایک قمری سال سنہ ۲۴۲ھ نکال دیا گیا، یا یون کہئے کہ دوسرے سال مین ضم کردیا گیا، اس اصلاح سے کاشتکارون کو اور خود مالیات کو بڑی الجھن سے نجات ملی

تیس برس کے بعد سنہ ۲۶۴ھ میں پھر وہی صورت حال پیش آئی، یہ زمانہ خلیفہ معتمد علی اللہ کا تھا، اس کے زمانہ کے مالی عہدہ داروں نے ابتداءً ادھر توجہ نہ کی، اور دو سال یوں ہی گذر گئے، سنہ ۲۶۷ھ میں ابو الحسن علی کاتب قزوین میں مالیات کا عہدہ دار تھا، اس نے اپنے افسروں کے سامنے جب مالیات کے کاغذات پیش کئے تو اُن پر یہ لکھا تھا سنہ ۲۶۶ کا مالیہ جو سنہ ۲۶۷ میں وصول ہوا، اس لیے سنہ ۲۶۶ھ حذف کر دیا گیا، انھوں نے اس کا سبب دریافت کیا تو صورت حال بتائی، اور عجیب تر یہ کہ اس نے قرآن پاک سے شمسی اور قمری مہینوں کے توافق و تطابق کے جواز کی سند پیدا کی، قرآن پاک میں اصحاب کہف کے قصہ میں اُن کے خواب کی مدت تین سو بتا کر کہا گیا ہے کہ اور نو زیادہ، اس طریقۂ ادا میں اس نے ثابت کیا کہ نکتہ یہ ہے کہ ۳۰۰ سال شمسی حساب کے ہیں، اور یہ نو سال زائد قمری کے ہیں، گویا ان کی مدت خواب جو شمسی حساب سے تین سو برس ہیں وہ قمری حساب سے ۳۰۹ سال ہیں، اس نے اپنی یہ رائے علماء کی خدمت میں پیش کی، اور خوش قسمتی سے کسی نے اسکی مخالفت نہ کی،

اس کے بعد معتضد باللہ کا زمانہ آیا، اور قزوین کے افسر مال نے ابو الحسن علی کاتب قزوین کی تجویز (ایک سال کے حذف) کو وزیر مال کی خدمت میں پیش کیا، اور وہ خلافت سے منظور ہو کر سنہ ۲۸۲ھ میں نافذ ہوئی،

دوسری وقت جو خود شمسی سال کے کسور (¼ یوم) کو سالانہ حساب (۳۶۵ دن) میں شریک نہ کرنے کے سبب ایک سو بیس سال میں ایک ماہ کے فرق کی تھی وہ بڑھتے بڑھتے معتضد باللہ (سنہ ۲۸۲ھ) کے زمانہ میں دو ماہ ہو گئے، علی منجم کے بیٹے ابو احمد یحییٰ بن علی نے خلیفہ

کو ادھر متوجہ کیا، اور متوکل کے زمانہ میں اس کے باپ نے جو اصلاحی حساب پیش کیا تھا، اسکی تفصیل کی، خلیفہ معتضد نے اس کو پسند کیا، اور ۲۸۲ھ میں ۱۱ صفر روز جمعہ کو جو نوروز یعنی مالیہ کا سال شروع ہونے والا تھا، اس کو دو مہینے آگے بڑھا کر ۱۳ ربیع الثانی ۲۸۲ھ سے شروع کیا، فارسی حساب سے یہ تاریخ ۱۱ حزیران تھی، ابو احمد یحییٰ نے یہ بھی قرار دیا کہ بجائے ۱۲۰ سال میں ایک ماہ کے اضافہ کے ہر سال جو چھ گھنٹے بچتے ہیں، اور جنکا چار سال میں ایک دن پورا ہو جاتا ہے، اس ایک دن کو شمسی فارسی سال میں ہر[۱] چار سال کے بعد بڑھا دیا جائے، یہ گوروی تقویم کی تقلید تھی مگر اس قاعدہ پر عمل کرنے سے فارسی شمسی سال کی خرابی ہمیشہ کے لیے دور ہو گئی، اس کی پیروی سے ہر سال ۱۱ حزیران ہی کو نوروز پڑنے لگا، اور اسکا نام نوروز معتضدی رکھا گیا، اور اس کے بعد ہمیشہ اسی تقویم (کیلنڈر) کی پیروی ہر جگہ جاری ہو گئی (آج بھی موجودہ یورپین تاریخ میں ہر چوتھے سال جو فروری میں ایک دن کا اضافہ ہوتا ہے، وہ اسی اصول کے مطابق ہے)

اس[۲] کے بعد اسلامی تاریخوں میں اس سلسلہ میں کسی نئے اقدام کی اطلاع نہیں ملتی، بجز اس کے کہ قمری اور شمسی سالوں کے عدم مطابقت کے حل کی یہی تدبیر زیر عمل رہی کہ ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال چھوڑ دیا جائے اس کے بعد چلنے والی تاریخ شروع ہوتی

---

۱ حساب کا یہ طریقہ بیرونی کے آثار باقیہ صفحہ ۱۰ ایبزگ ۱۹۲۳ء سے معلوم ہوتا ہے، عبارت یہ ہے، و من یعمل برای المعتضد باللہ فی السنۃ فقد اخذوا بالسنۃ الشمسیۃ التی ھی ۳۶۵ یوما و ربع یوم بالتقریب و صیّروا سنتھم ۳۶۵ یوما والتقوا الارباع فی کل اربع سنین یوما حین انجبرت وسموا تلک السنۃ کبیسۃ لا تکباس الارباع فیہا، ۲ سنہ ۱۲۰ھ تک کے تمام معلومات کتاب الاوائل ابو ہلال عسکری قلمی (کتبخانہ ندوہ) و آثار باقیہ بیرونی ص۳۳ و صبح الاعشیٰ قلقشندی جلد ۱۳ ص۵۴ تا ۶۲، و خطط مصر مقریزی جلد دوم، ذکر تحویل السنۃ الخراجیۃ القبطیۃ الی السنۃ الہلالیۃ العربیۃ سے ماخوذ ہیں،

میرا خیال یہ ہے کہ چونکہ ۴۲۹ھ میں سلجوقی حکومت کا آغاز ہوا، اس لئے ۴۳۰ھ سے باقاعدہ مالیہ کا حساب شروع ہوا ہوگا، اور اس طرح ۴۶۲ھ میں حکومت کے شمسی سالِ محاصل اور قمری سال حساب میں پورے ایک سال کا بُعد محسوس ہوا ہوگا، اس کے دو سال بعد ۴۶۵ھ میں ملکشاہ تخت پر بیٹھا، اور نظام الملک نے قلمدانِ وزارت سنبھالا، اور ہر قسم کے علمی و ملکی اصلاحات و تنظیمات کا دور شروع ہوا، اس سلسلہ میں اس حسابی دقت کی طرف بھی توجہ ہوئی ہوگی، جو دو برس سے حکومت کے مالی حسابات میں پیش آرہی ہوگی،

اسلام میں شمسی سال یا قمری کبیسہ سال اختیار کرنے کے موانع

شمسی سالوں کے حساب کو باقاعدہ درست رکھنے کیلئے یا قمری سال کو شمسی بنانے کے لیے سال کے اندر یا چند سالوں کے بعد چند روزوں کا اضافہ ناگزیر تھا، مگر چونکہ قرآنِ پاک میں عرب جاہلیت کے اسی قسم کے طریقۂ حساب کے ابطال میں یہ آیت نازل ہوئی تھی کہ

إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ — نسی کفر میں زیادتی ہے،

اس کے بعد ہے کہ کفارِ قریش اس طریقۂ حساب کے ذریعہ سے حلال مہینوں کو حرام اور حرام مہینوں کو حلال کر لیتے تھے، اور حج کے مہینہ کو جو قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، شمسی سال کی مطابقت سے بدلتے رہتے تھے، گو کہ نسئ کے معنی یہ تھے کہ قمری سال کو چند روز کے اضافہ سے شمسی بنا لیا جائے تاہم اس تہدید قرآنی کے ڈر سے مسلمان سلاطین شمسی سال میں بھی چند روز کے اضافے جس کو عربی میں کبس اور ہندی میں لوند کہتے ہیں، بچتے تھے، اور ایک سبب اور بھی تھا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمسی سال کے اختیار کرنے مین کتنی دقتین ہین، اور انہین حساب کے کتنے رموز ہین، یہی وجہ ہے کہ ہیئت و حساب سے جاہل قومین اس کو سمجھ بھی نہین سکتین، اور اسلام ایک ایسا مذہب تھا جو جاہل سے جاہل اقوام تک اپنے کو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا تھا، اس لیے اس نے اپنے عقیدہ اور عمل اور مذہب کی ہر چیز سادہ سے سادہ رکھی تھی، جو صرف خواص تک محدود نہ ہو، ان متعلقات مذہب مین سے ایک چیز تاریخ بھی تھی جس کے مطابق رمضان اور حج کے مہینے آتے تھے، اور عیدین ہوتی تھین، اسلام سے پہلے جن مذاہب نے اپنا شمسی سال بنایا تھا ان مین ان تاریخون کی تعیین تمامتر مذہبی عہدہ دارون کے قبضۂ قدرت مین چلی گئی تھی، چنانچہ عہد جاہلیت مین بھی ہر سال یہ عہدہ دار آئندہ سال کے حج کے مہینہ کا اپنے حسب مرضی اعلان کرتے تھے، یہودیون مین حاخام، عیسائیون مین پوپ و پادری، اور ہندوون مین برہمن اس پر قابض تھے، اور یہ چیز اسلام کی عمومی روح کے خلاف تھی،

اس کے برخلاف قمری مہینون کے آغاز و انجام کو جاننا اور پہچاننا عامی سے عامی اور جاہل سے جاہل آدمی کے لیے آسان ہے، جب چاند سر شام ناخن کی طرح پتلا ہو کر مغرب کے افق سے نمودار ہوا ہر شخص نے سمجھ لیا کہ آج پہلا مہینہ ختم ہوا اور نیا مہینہ شروع ہوا، اسی لیے آنحضرت صلعم نے اعلان فرمایا تھا، کہ

انا امۃ امیۃ لا نکتب ولا نحسب الشھر ھکذا وھکذا، (بخاری، صوم)	ہم ان پڑھ لوگ ہین جو حساب و کتاب نہین جانتے، مہینہ ایسے اور ایسے ہوگا،

یہ کہکر آپ نے انگلیون سے قمری مہینہ کے تیس اور انتیس دنون کی طرف اشارہ کیا،
شمسی سال کی تفصیلات بالا کو پڑھکر آنحضرت صلعم کے اس قول کی صداقت مین کسکو شک
ہو سکتا ہے کہ شمسی حساب کی دقتین بے حساب ہین،

ان موانع کا حل | بہرحال یہ فرمان نبوی بھی قمری کے بجاے شمسی سال کے اختیار کرنے مین
حائل تھا، اس بنا پر اسلامی سلطنتون مین مالی سال کی تنظیم مین بہت بڑی دقت تھی، جو
اب تک کسی طرح حل نہین ہوئی تھی، اور نہ مسلمان اس کو پسند کر سکتے تھے کہ کسی دوسری
قوم کی مذہبی تاریخ کو بعینہٖ قبول کر لین، غرض اسی مشکل کا حل سب سے پہلے ملک شاہ سلجوقی کے
عہد مین عمر خیام کے ہاتھون سے ہوا،

عمر خیام نے دوسری شمسی تاریخون مین اصلاح دے کر ایک نئے شمسی سال کا طریقہ
ایجاد کیا، اور ملک شاہ نے یہ کیا کہ مذہبی امور کے لیے قمری سال کو برقرار رکھکر صرف مالی
تنظیمات کے لیے عمر خیام کے درست کردہ شمسی سال کو اختیار کر لیا، اس طرح یہ دونون
مشکلین حل ہو گئین، اور اس کے بعد کی اکثر اسلامی سلطنتون نے اس سلجوقی "بدعت
حسنہ" کی پیروی کی،

رصدخانہ کی تعمیر | کسی صحیح شمسی تاریخ کے قائم کرنے کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہے
کہ آفتاب کی حرکات کو صحیح طور سے ضبط و مشاہدہ کیا جاے، جب سے آفتاب کی ترصید شروع ہوئی
اس وقت سے لیکر آجکل کی نئی تحقیق کے عہد تک آفتاب کی حرکت کے ضبط مین کچھ نہ کچھ
بل ضرور نکلا، اسلام مین سب سے پہلا رصدخانہ خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین

بغداد کے پاس رقہ مین تعمیر ہوا، اس کے بعد بھی متعدد رصدخانے قائم ہوئے جن کی تفصیل میرے بعض مضامین مین موجود ہے[1]، بہرحال رصد ملک شاہی سے پہلے اسلام مین حسب ذیل رصدخانے قائم ہو چکے تھے،

۱- رصدخانۂ مامونی تعمیر تقریباً ۲۱۴ھ ایک شماسیہ اور دوسرا دمشق مین،

۲- رصد ابو حنیفہ دینوری المتوفی ۲۸۱ھ تاریخ بنا ۲۳۵ھ در اصفہان،

۳- رصد محمد بن جابر بتانی المتوفی ۳۱۷ھ ایک رقہ اور دوسرا انطاکیہ مین، از سنہ ۲۶۴ تا سنہ ۳۰۶،

۴- رصد محمد بن محمد بوزجانی المتوفی ۳۸۸ھ،

۵- رصد علی بن حسین بن اعلم المتوفی ۳۷۴ھ عضد الدولہ دیلمی کے عہد مین بغداد مین،

۶- رصد شرف الدولہ دیلمی المتوفی ۳۷۹ھ، بغداد،

۷- رصد حاکم بامر اللہ فاطمی المتوفی ۴۱۱ھ، مصر،

۸- رصد ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ، اصفہان،

اس کے بعد ملک شاہی رصدخانہ کا نمبر آتا ہے، یہ رصدخانہ ۴۶۷ھ مین دار السلطنۃ اصفہان مین ملک شاہ کے حکم اور نظام الملک کے اہتمام سے بنا، تاکہ آفتاب کی حرکت کی صحیح تحقیق کر کے صحیح شمسی سال کی تعیین کیجائے اور نوروز یعنی مالیہ کا آغاز سال مقرر کیا جائے،

خیام کے رفقاے کار

رصدخانہ کی تعمیر و تحقیق مین وقت کے جن علماے ہیئت نے شرکت

---

[1] مین نے الندوہ کے ماہ مارچ اور ماہ مئی ۱۹۰۹ء مین اسلامی رصدخانون پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس سے زیادہ مکمل مضمون اس باب مین اب تک میری نظر سے نہین گذرا،

کی تھی محمد تھانوی الموجود ۱۱۵۸ھ نے کشاف اصطلاحات الفنون مین لکھا ہے، کہ انکی تعداد آٹھ تھی، مگر نام نہین گنائے ہین، ابن اثیر نے کامل مین عمر خیام[۱]، مظفر[۲] اسفزاری، اور میمون[۳] بن نجیب واسطی کے نام لیکر وغیرہم لکھدیا ہے، علامہ قطب الدین شیرازی نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین عمر خیام کے ساتھ ابو[۴] العباس لوکری کا نام لے کر وغیرہما کر دیا ہے، بہرحال ان دونون حوالون سے یہ چار نام معلوم ہوتے ہین، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے علاوہ بھی کچھ اور علمائے ہیئت شریک تھے، شہرزوری مین محمد[۵] بن احمد معموری بیہقی کا نام رصد خانۂ اصفہان مین قیام کے اثنا مین باطنیہ کی شورش مین قتل ہو جانے کے تعلق سے آتا ہے، اور چھٹے شخص ابو الفتح عبد[۶] الرحمان خازن کا نام شہرزوری مین سلطان سنجر کے نام سے زیج سنجری لکھنے اور اسمین اپنے مشاہدات رصدی کی تدوین کے تعلق سے آیا ہے، اس طرح چھ[۶] نامون کی سند قدیم ہاتھ آتی ہے، نظام الملک کے مصنف نے تقویم ابو الضیا نام کسی ترکی تقویم کے حوالہ سے دو[۲] نام اور لکھے ہین، ابو الفتح[۷] ابن کوشک جو اس عہد کا مشہور حکیم تھا، اور دوسرا نام محمد خازن[۸] لکھا ہے جسکا تواریخ حکما مین کوئی ذکر نہین، معلوم نہین ان دو نامون کی سند کیا ہے؟ مگر بہرحال آٹھ نام ہو جاتے ہین،

رصد خانہ کا آغاز رصد خانہ کا کام ۴۶۷ھ سے شروع ہوا، اور تاریخ ملک شاہی کا آغاز دس رمضان ۴۷۱ھ سے کیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم و بیش پانچ برس مین رصد خانہ کی تحقیقات و مشاہدات کا کام شروع ہو چکا تھا،

۴۶۷ھ کے واقعات مین ابن اثیر مین ہے،

"اور اسی سال (۴۶۷ھ) سلطان ملک شاہ کے لیے رصد خانہ بنایا گیا، اور اسمین اعیان منجمین کی جماعت اکٹھا ہوئی، ان مین عمر[1] بن ابراہیم خیام، ابوالمظفر[2] اسفزاری، اور میمون[3] بن نجیب واسطی، اور اُن کے علاوہ دوسرے علماے ہیئت تھے، اس رصد خانہ پر بہت کچھ رقم صرف کیگئی، اور یہ رصد خانہ ۴۸۵ھ مین سلطان کی وفات تک کام کرتا رہا، اُس کے مرنے کے بعد وہ بند ہوگیا"

بعینہ یہی عبارت تاریخ ابوالفدا مین ہے، (ج ۲ ص ۱۹۲ مطبع حسینیہ مصر) زکریا قزوینی نے آثار البلاد و اخبار العباد (۶۷۴ھ) مین رصد خانہ کے تعلق سے صرف عمر خیام کا نام لیا ہے نیشاپور کے ذکر مین کہتا ہے۔

"اس شہر کی طرف عمر خیام کو نسبت ہی، یہ حکیم تھا، جس کو حکمت کی تمام شاخون سے واقفیت تھی، خصوصًا ریاضی، یہ ملک شاہ سلجوقی کے عہد مین تھا، سلطان نے خیام کو بہت بڑی رقم اس غرض سے حوالہ کی تھی کہ اُس سے رصد کے آلات خریدے، اور رصد خانہ بنائے، سلطان مرگیا، اور رصد خانہ مکمل نہین ہوا"

ابن اثیر کا یہ کہنا کہ سلطان ملکشاہ کی وفات کے بعد رصد خانہ معطل ہوگیا، مشتبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ۵۰۰ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا تھا، تو اُس موقع پر رصد خانہ کے تعلق سے محمد بن احمد معموری بیہقی مہتمم رصد خانہ کے اتفاقی قتل کا ذکر ملتا ہے[1]، اسی طرح ابوالفتح عبدالرحمان خازن کے ذکر مین اُنکی زیج معتزی سنجری

---

[1] شہرزوری وتتمۃ الاخبار ص۱۱۲ لاہور،

کا نام آتا ہے، کہ اُس نے یہ زیچ سلطان معزالدین سنجر بن ملک شاہ المتوفی ۵۵۲ھ کیلئے تیار کی تھی، اور اُسمین عطارد کے رجوع کا حال "مشاہدہ وامتحان" سے لکھا تھا[۱] اس سے بھی بعد تک رصدخانہ کے کاروبار کے جاری رہنے کا پتہ چلتا ہے،

اسی طرح زکریا قزوینی کا یہ بیان کہ ملکشاہ کے زمانہ تک رصدخانہ مکمل نہین ہوا، صحیح نہین ہے، کہ رصدخانہ کی تاریخ بنا ۴۶۷ھ اور سلطان کی تاریخ وفات ۴۸۵ھ ہے، انیس[۱۹] برس کی کافی مدت مین عدم تکمیل کے کوئی معنی نہین ہین؛ علاوہ ازین اس رصدخانہ کے مشاہدات و تحقیقات کے نتائج کا زیچ ملک شاہی و سنجری مین مدوّن ہونا خود اس کا ثبوت ہے کہ رصدخانہ چند برسون مین مکمل ہو کر کام کے لائق ہو چکا تھا، اور دہم رمضان ۴۷۱ھ سے تاریخ جلالی ملک شاہی کی بنیاد ڈالی جا چکی تھی اور نوروز کی تعیین ہو چکی تھی،

حرکت شمسی کی تحقیقات آفتاب کی حرکت کی تعیین کی کوشش، علم ہیئت کے آغاز سے قائم ہے، رصدخانون نے اس باب مین شروع سے تحقیقات جدیدہ تک جتنی منزلین طے کین، انکی فہرست[۲] یہ ہے،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
قدیم مصری	۳۶۵	۰	۰	۰
اَلتیمون	۳۶۵	۶	۱۸	۵۷

[۱] تاریخ الحکماء شہرزوری ذکر ابوالفتح خازنی، درۃ الاخبار ص۱۱۹ لاہور،
[۲] اسلامی تحقیقات کے لیے شرح چغمنی اور اس کے حواشی برجندی آخر کتاب، اور بقیہ کے لیے کرنل فانڈیک امریکانی کی اصول علم ہیئت ص۱۳، بیروت، دیکھو،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
کلپوس	۳۶۵	۶	۰	۰
بطلیموس	۳۶۵	۵	۵۵	۱۲
اہلِ ہند	۳۶۵	۵	۵۰	۳۰
محمد بن جابر بتانی	۳۶۵	۵	۴۶	۲۴
محی الدین مغربی	۳۶۵	۵	۴۸	۰
رصدِ ملکشاہی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
رصدِ نصیر طوسی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
کوپرنیکس (سنہ ۱۵۴۳)	۳۶۵	۵	۴۹	۶
کیپلر	۳۶۵	۵	۴۸	۵۷٫۶
لاکائل	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹
آجکل جو مانا جاتا ہے	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹٫۷

اوپر کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا. کہ جس طرح گھنٹون کی صحیح تعیین سب سے اول بطلیموس نے کی. اسی طرح منٹون کی تعیین رصدخانہ ملک شاہی سے شروع ہوئی موجودہ تحقیق اور خیام یا ملک شاہی رصدخانہ کی تحقیق کہ ان دونون مین چند سکنڈون کا فرق ہے، بیرونی نے آثارِ باقیہ مین تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف اس وجہ سے نہین ہو کہ ہم تحقیق سے عاجز مین بلکہ آلاتِ رصد کے چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہے. کہ ان چھوٹے آلات سے آفتاب

کے دائرۂ عظمیٰ کی پوری پیمایش نہین ہو سکتی۔[1]

تاریخ جلالی یا ملکشاہی اب آفتاب کی صحیح حرکت اور سال کے دنون کی صحیح مدت معلوم ہو جانے کے بعد، خیام نے تاریخ فارسی کے مشکلات کے حل کی طرف توجہ کی، ابن اثیر حوادث سنہ ۴۶۷ھ مین ہے:

"اس سال نظام الملک اور ملکشاہ نے بڑے بڑے منجمین کو جمع کیا، انھون نے نوروز اوس نقطہ کو قرار دیا، جب آفتاب برج حمل مین داخل ہو، اس سے پہلے نوروز اس وقت ہوتا تھا جب آفتاب نصف برج حوت مین پہنچتا تھا، اور آخر اسی سلطانی تحقیق کو جنتریون کا مبدا قرار دیا گیا"

محقق نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) سی فصل مین لکھتے ہین،

"فصل ششم در تاریخ ملکی، در عہد سلطان جلال الدین ملک شاہ تاریخے نہادہ اند، و نام ماہہاے آن تاریخ ہم نامہاے فارسیان است، و عدد روزہاے ماہہا سی روز بود، و پنجہ دزدیدہ را در آخر اسفندار مذ ماہ نہند، و بہر چہار سالے یا پنج سال یکروز جہت کبیسہ ۔۔ آخر پنجہ افزایند تا شش روز شود، و اول فروردین ماہ روزے بود در نیم روز آنکہ آفتاب در حمل باشد، و از حوت انتقال کردہ باشد، و بعضے اول فروردین ماہ و ماہہاے دیگر روزے گیرند کہ پیش از نیم روز آن آفتاب انتقال کند از برجے بہ برجے دیگر، و این ماہہا را جلالی یا ملکی نام نہند"

(نسخۂ قلمی موجودہ کتب خانۂ دار المصنفین)

رصد خانۂ الغ بیگ کے ناظر ملا علی قوشجی (متوفی ۸۷۹ھ) اپنے رسالہ ہیئت موسوم

[1] آثار باقیہ صفحہ ۱ لیزگ سنہ ۱۹۲۳ء،

تو شجرہ مین لکھتے ہین،

۳- اما تاریخ ملکی مبدءاو از روز جمعہ دہم رمضان سنۃ احدی و سبعین واربع مائۃ ہجری است، واول سال روزے را گیرند کہ در نصف النہار آن روز آفتاب بحمل آمدہ باشد، و ہم چنین ماہہا را از نزول آفتاب بہر برجے گیرند، و بعضے ماہہا سی روز گیرند تا عدد ایام در اوراق مختلف نباشد، و اسامی ماہہاے این تاریخ بعینہ اسامی ماہ ہاے فرس باشد، الا آنکہ ماہ ہا را بجلالی مقید کنند و آنہا را بتقدیم پنج روز را در آخر سال گیرند، و بعد چہار سال یا پنج سال (یک روز زیادہ) کنند، تا آن پنج روز شش شود، (نسخہ قلمی کتب خانۂ دار المصنفین)

علامی ابو الفضل آئین اکبری مین اس کے متعلق رقم پرداز ہین،

۴- تاریخ ملکی بجلالی نیز خوانند، دران زمان تاریخ فرس بکار بردی، از گسیختن رشتۂ کبیسہ آغاز سالہا دگرگون شدے، بکوشش سلطان جلال الدین ملکشاہ سلجوقی، عمر خیام و برخے از دانشوران این تاریخ برگزیدند مبدء سال از تحویل حمل قرار گرفت، سال و ماہ حقیقی لیکن لروز اصطلاحی معمول ہر ماہ را سی گیرند، و در آخر اسفندار ند پنج یا شش روز افزایند، پانصد و شانزدہ سال سپری شد، (جلد اول ص۱۹۲ و ص۱۹۱، نولکشور)

محمد تھانوی، اپنی محققانہ تالیف کشاف اصطلاحات الفنون مین زیر لفظ "تاریخ" لکھتے ہین،

۵- ومنہا التاریخ الملکی ویسمی بالتاریخ الجلالی ایضاً وھو تاریخ وضعہ ثمانیۃ من الحکماء لما امرھم جلال الدین ملکشاہ السلجوقی باقتتاح التقویم من بلوغ مرکز الشمس اول الحمل وکانت سنو التواریخ الشہور

غیر مطابقة لذلك. فوضعوا هذا التاریخ لیکون انتقال الشمس اوّل
الحمل ابداً اوّل یوم من سنتهم واسماء شهورهم هی اسماء الشهور
الیزدجردیة الا انها تقید بالجلالی واوّل ایام هذا التاریخ کان یوم الجمعة
وکان فی وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اوّل الحمل فی الثامن عشر
من فروردین ماه القدیم فهم جعلوه اوّل فروردین ماه الجلالی
وجعلوا الایام الثمانیة عشر کبیسة. ومن هذا انسمعهم یقولون ان مبدء
التاریخ الملکی هو الکبیسة الملک شاهیة، (ص۹۹ - کلکتہ)

ہمارے پچھلے عہد کے مشہور ریاضی دان علّامہ غلام حسین جونپوری، اپنی مستند تالیف
جامع بہادر خانی مین جو ۱۲۵۰ھ مین خود انھین کے دست وقلم سے لکھکر کلکتہ مین چھپی ہے،
اس تقویم ملک شاہی جلالی کا ذکر ان الفاظ مین کرتے ہین،

۶- "در عہد جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان سلجوقی چنان اصطلاح مقرر کردند کہ ابتدائے
سال را اندروزی گرفتند کہ تحویل در حمل قبل نصف النہار آن روز واقع شود، بعد ازان ہر
ماہ را سی سی روز مثل شہور یزدجردی گرفتند کہ در آخر ماہ اسفندارمذ پنج روز وزدیدہ زیادہ کردند
چون بر خود ملتزم ساختند کہ ابتدائے سال از روزے شود کہ تحویل حمل بر نصف نہارش
مقدم باشد لہذا بعد ہر سہ یا ہر چہار سال یک روز در آخر خمسۂ مسترقہ افزودنی می شود و آنرا
ملحقہ خمسۂ مسترقہ گویند، و در سالیکہ این ملحقہ را وجود نبود آن سال را سال کبیسہ می نامند" (ص۲۹۲ کلکتہ)

ۛ۱ "بعد ہر سہ یا چہار سال" غالباً سہو قلم ہے، "بعد ہر چہار یا پنج سال" چاہیئے،

محققین فن کے یہ اقتباسات مین نے اس لیے پیش کئے ہین تاکہ اس تاریخ کی حقیقت معلوم ہو کہ وہ صرف شمسی سال کی صحت کے لیے مرتب ہوئی تھی، نہ کہ قمری اور شمسی سال کی باہمی تطبیق کے لیے، جیساکہ ہماری زبان کے ایک لائق مصنف[1] نے سمجھا ہے۔

اقتباسات بالاسے ہویدا ہے کہ اس تاریخ جلالی کی ترتیب درحقیقت فارسی اور رومی قاعدون کے امتزاج سے ہوئی تھی، اور تقریباً انھین اصول کی پیروی تھی جنکو ابو احمد یحیٰ المنجم نے معتضد باللہ کے عہد مین (۲۸۲ھ) اختیار کیا تھا یعنی یہ کہ :-

۱- فارسیون کی طرح ہر ماہ تیس تیس دن کا فرض کیا جائے (یہ تین سو ساٹھ ۳۶۰ دن ہوے)

۲- باقی پانچ دن ہر سال کے آخر مین بڑھا دیئے جائین (جیساکہ اہل فارس بڑھایا کرتے تھے، اس طرح اب تین سو پینسٹھ ۳۶۵ دن ہوے)

۳- ۵ گھنٹے انچاس منٹ کو ۱۱ منٹ بڑھاکر آسانی کے لیے چھ ۶ گھنٹے فرض کر لو، تو چار سال مین ایک دن ہو جائیگا، یہ ایک دن رومیون کی طرح ہر چوتھے سال یا پانچوین سال اُن پانچ اضافی (مسترقہ یا دزدیدہ) دنون مین ملاکر چھ ۶ دن کرکے اُن کا کبیسہ (لوند) لگاکر شامل کر دیتے تھے،

[1] "عمر خیام کی تحقیقات کا نتیجہ یہ تھا کہ آفتاب اپنا سالانہ دورہ تین سو پینسٹھ دن، پانچ ساعت اور انچاس دقیقہ مین طے کرتا ہے، اس لیے خیام نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ ہر چوتھے سال پر ایک دن بڑھایا جائے، اور سات دورون کے ختم ہونے پر آٹھوین دور پر (بجائے چار کے) پانچوین سال ایک دن زیادہ کیا جائے۔ اس حساب سے شمسی و قمری سال کا فرق پورے ۳۳ برس مین نکل جاتا ہے" (نظام الملک طوسی صفحہ ۴۶۹ کانپور)

کیا اس حساب سے قمری اور شمسی سال کا فرق ۳۳ سال مین مٹ جائے گا، یا اس عرصہ مین سالانہ گیارہ روز مع کسر کا فرق (۱۱×۳۳=۳۶۳) بقدر ایک سال کے تقریباً ہو جائے گا، فافہم،

اس طرح گھنٹون کی کمی ہر چوتھے سال نکل جاتی تھی،

اس کے علاوہ خیام نے یہ کیا کہ سال کے آغاز کا دن اُس وقت کو مقرر کیا جس وقت آفتاب دوپہر سے پہلے برج حمل مین آئے، اس طرح آغاز سال کا وقت و روز مقرر ہوکر اپنی جگہ پر اٹل ہوگیا، اس حساب کے اجرا کا مہینہ فروردین ماہ تھا، گو کچھ تاریخین اسکی گذر چکی تھین تاہم یکم فروردین سے اُس کا آغاز کیا، آفتاب کے برج حمل مین ہونے کا وہ دن تھا جب روز و شب بالکل برابر ہوتے ہین، اور بہار کا آغاز ہوتا ہے، اس طرح نوروز ہر سال کے یکم فروردین کو مقرر کر کے اسکو دائمی کر دیا، اور شمسی سال کا ہر نقص پورا ہوگیا،

سلجوقی سلطنت مین یہ تقویم جلالی یا ملکی سے نام سے دہم رمضان ۴۷۱ھ سے جاری ہوگئی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی مشرقی سلطنتون نے بھی اس کو قبول کرلیا، چنانچہ سلجوقیون اور خوارزمیون کے مٹنے کے بعد تاتاریون نے جب ملک پر قبضہ کیا، تو انھون نے سال قمری پر عمل شروع کیا، اور اسی حساب سے خراج وصول کرتے رہے، مگر جب غازان خان نے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا تو یہ اصلاح کی، کہ قمری سال کے بجائے شمسی سال سے حساب قائم کیا، تاریخ گزیدہ مین ہے،

" درعہد او تاریخ خانی کہ اکنون حساب بآن می کنند در ثانی عشر[۱۲] رجب ۷۰۱ھ وضع کردند (ص ۵۹۵ گب)

آئین اکبری مین ہے،

"از آغاز اورنگ نشینی غازان خان، مبتنی بر زیج ایلخانی (مرتبۂ خواجہ نصیر طوسی متوفی ۶۷۲ھ)
سال و ماہ شمسی حقیقی بیشتر ازین وضع دفاتر قلم و تاریخ ہجری بود و قمری سال روائی داشت، و ازین
رہگذر سترگ ستمی راہ می یافت، زیرا کہ سی و یک سال قمری سی سال شمسی میشود، و بزرگ گزندی بجائے دہقا
(کسان) رسیدے، چہ خواستن خراج بر سالہاے قمری بود و مدار دخل بر شمسی، آنرا برانداختہ
بدین تاریخ معدلت افزود۔" (جلد اول ص۱۹۳ نولکشور)

یہ تاریخ خانی غالباً اس اصلاح پر مبنی تھی جسکا ذکر محقق طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کی سی فصل اور علامہ قوشجی (۸۷۹ھ) کے رسالہ قوشجیہ مین موجود ہے،

یعنی گو ہر سال کے آغاز کا وقت اس سنہ جلالی ملک شاہی مین مقرر کر دیا گیا تھا لیکن ہر مہینہ کو تیس تیس کا فرض کر کے چھوڑ دیا گیا تھا، اس مین یہ کیا گیا کہ ہر مہینہ کا وقت بھی مقرر کر دیا گیا، یعنی وہ وقت جس مین آفتاب دوپہر سے پہلے کسی برج مین آئے اس طریق حساب سے یہ ہوا کہ سال کی طرح مہینے بھی حقیقی ہو گئے،

اکبر کے زمانہ مین ہندوستان مین حکیم فتح اللہ شیرازی نے قاعدۂ بالا مین (یعنی سال و ماہ کو تحویل برج کیوقت سے شروع کرنا) ایک اور ترقی کی، رصد گورگانی یعنی تیمور گورگان کے پوتے الغ بیگ نے سمرقند مین جو رصد خانہ ۸۲۳ھ مین قائم کیا تھا اُس کی تحقیقات پر بنیاد رکھکر سال کے ۱۲ مہینون کے ایام کو تیس تیس یوم لیکر آخر مین پانچ دن بڑھانے کے بجاے رومیون کی طرح یہ کیا، کہ ان پانچ دنون کو بھی مہینون مین تقسیم کر دیا، اس سے گو مہینون کے

۱؎ جامع بہادرخانی ص۱۹۳،

ایام مین برابری قائم نہ رہی، مگر ہر سال ۵ یوم کے اضافہ کی دقت نکل گئی اور تقسیم اس طرح ہوئی کہ پہلے دو مہینے اکتیس اکتیس کے، پھر ایک مہینہ بتیس کا، اس کے بعد تین مہینے اکتیس کے، پھر دو ماہ تیس کے، دو ماہ انتیس کے، آخری دو مہینے تیس تیس کے،

فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر	امرداد	شہریور	مہر	ابان	آذر	دی	بہمن	اسفندار
۳۱	۳۱	۳۲	۳۱	۳۱	۳۱	۳۰	۳۰	۲۹	۲۹	۳۰	۳۰

یہ کل ۳۶۵ دن ہوئے، باقی سالانہ ۶ گھنٹون کی کسر جو ہر چار سال مین ایک دن کا فرق ڈالتی ہے اُس کا کوئی علاج آئین مین نہین رکھا گیا، اس جدید تاریخ کا نام تاریخ الٰہی قرار پایا،[1]

یہی تاریخ اب تک سرکار نظام مین جو ہر معنی مین سلطنت آل تیمور کی یادگار ہے، اس فرق کیساتھ جاری ہو کہ ایک دن آذر مین جو سنہ الٰہی مین ۲۹ دنون کا تھا، بڑھا کر اُس کو ۳۰ دنون کا کر دیا گیا ہو، لیکن اسمین بھی کسرات یعنی ۶ گھنٹون کے اضافہ کی کوئی شکل نہین رکھی گئی ہے، یہ ۶ گھنٹے سالانہ چار سال مین ایک دن، اور ایک سو بیس برس مین ایک مہینہ ہو جاتے ہین، حالانکہ خیام نے ہر چوتھے سال ایک دن کے اضافہ سے یہ کسر مٹا دی تھی، موجودہ انگریزی طریقۂ حساب جو گریگورین اصول پر مبنی ہو ہر چار سال کے بعد فروری مین ایک دن بڑھا کر پورا کر دیا جاتا ہی،

بہرحال اس چار سال کے بعد ایک دن کے اضافہ نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا تغیر لازمی تھا، چنانچہ اسی کا نتیجہ یہ ہو کہ سرکار نظام کے دفاتر مین ہر ایک سو بیس برس کے بعد ایک مہینہ کا فرق نمایان ہوتا ہے، چنانچہ ۱۳۰۵ھ سے پہلے سال یکم آبان سے شروع

---

[1] آئین اکبری، علامی ابوالفضل جلد اول، آئین تاریخ الٰہی، و جامع بہادر خانی ص۲۹۱ و ص۲۹۲،

ہوتا تھا، اور ۱۸۸۵ء مین ایک ماہ چھوڑ کر ماہ آذر سے شروع ہونے لگا، اور اب تک اسی پر عمل ہے، البتہ مہینون کے دنون مین بعد کو یہ ترمیم کیگئی ہے، کہ اب ۳۲ دنون کا کوئی مہینہ نہین رکھا گیا ہے، خورداد کے ۳۲ دنون مین سے ایک دن نکال کر آذر مین ایک دن بڑھا کر ۲۹ کے بجاے ۳۰ کر دیا گیا ہے، موجودہ صورت یہ ہے،

تیر	خورداد	اردی بہشت	فروردین	اسفندار	بہمن	دی	آذر
۳۰	۲۹	۳۰	۳۰	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱

امرداد	شہریور	مہر	آبان ،
۳۱	۳۱	۳۰	۳۰

ان تفصیلات سے معلوم ہوگا کہ سنہ الٰہی بعینہ سنہ جلالی نہین، اور نہ وہ خیام کے اصول کے مطابق ہے، تعجب ہے کہ یہ غلط فہمی نظام الملک کے لائق مصنف کو کیونکر ہوئی[2]،

یہ تو غیر عربی یا مشرقی سلطنتون کا حال تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عربی سلطنتون نے اس تغیر کو قبول نہین کیا، اور بدستور خلافت عباسیہ کی طرح ہجری ہی سال پر حساب کا مدار رہا، اور وہی ۳۲ قمری سالون کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے، یا دوسرے سال مین ضم کر دینے کا قاعدہ زیر عمل رہا، چنانچہ سلجوقیون کی معاصر سلطنت فاطمیین مصر مین اسی پرانے طریق پر ہر ۳۳ قمری سال کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے کا قاعدہ جاری تھا، چنانچہ خود خیام

---

[1] بڑی جنتری رحمت اللہ رعد مرحوم بابت ۱۹۰۸ء [2] پارسیون مین جو سنہ آج جاری ہے اور جس کو وہ یزدجردی سمجھتے ہین یہ سنہ دراصل خیام کا صحیح کیا ہوا ہے اور جس کو ہم فخریہ خیامی کہہ سکتے ہین اور یہی سنہ الٰہی اکبر شاہی ہے جو گذشتہ نظام مین جاری ہوا (نظام الملک کانپور ۱۹۰۶ء)

کی زندگی مین (۵۰۱ھ) دفتر مال مین ۴۹۹ھ کی پیداوار کا حساب چل رہا تھا، اس لیے خراجی سال مین بھی دو سال چھوڑ کر ۵۰۱ھ کے لکھنے کا فرمان جاری ہوا، اور آئندہ کے لیے ہدایت کیگئی کہ ۵۳۴ھ مین بھی یہی عمل کیا جائے، اور اس کے بعد جب فاطمیین کی جگہ سلطان صلاح الدین کی حکومت قائم ہوئی، تو ۵۶۶ھ مین اس تغیر کے لیے فرمان جاری ہوا،[۱]

تقویم جلالی خیام نے اس سنہ جلالی کی سالانہ تاریخون کی تعیین کے لیے ایک تقویم یعنی جنتری کی جدولین بھی قائم کی تھین، اس تقویم کے بنانے کی جو صورت ہے، خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) نے اپنے رسالہ سی فصل "در معرفت تقویم" مین اس کا ذکر کیا ہے، کہ یون چار جدولین کھینچی جائین، اور ایک مین ہفتہ کے دنون کے نام، اور دوسری مین مہینون کے نام اور تیسری مین تاریخون کے ابجدی اعداد لکھے جائین، غالبًا اسی تقویم کا نام "آغاز حساب تاریخ جلالی" ہی، جس کا ذکر نظام الملک[۲] کے مصنف نے اس طرح کیا ہے کہ یہ زیچ ملک شاہی کا دوسرا نام تھا، حالانکہ یہ نام اگر ہو سکتا ہے، تو تقویم جلالی کا، نہ کہ زیچ کا،

خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی ہیئت کی مشہور کتاب تحفۂ شاہیہ کے باب الایام والتواریخ مین اس تاریخ کا ذکر کیا، اور اس مین خیام کی ایک غلطی دکھائی ہے، علامۂ موصوف لکھتے ہین،

الرابع التاریخ الملکی وھو	چوتھی ملکشاہی تاریخ ہے، اور وہ
منسوب الی السلطان	سلطان جلال الدین ملک شاہ

[۱] خطط مصر مقریزی ج دوم ص ۴۹، ص ۵۳ مطبع نیل مصر، [۲] نظام الملک کانپور، ص ۲۴۹ ، حاشیہ،

جلال الدین ملکشاہ بن	ابن الپ ارسلان سلجوقی کی طرف منسوب
الپ ارسلان السلجوقی	ہے، اور اس نسبت کا سبب یہ ہے کہ
والسبب فیہ انہ اجتمع	اُس کے دربار میں حکما کا ایک گروہ
فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء	جمع ہوا، اُس میں سے عمر خیام اور
ومنھم عمر الخیام والحکیم	حکیم لوکری وغیرہ آٹھ آدمی تھے، تو
اللوکری وغیرھما وھم ثمانیۃ	ان سب نے مل کر ایک تاریخ بنائی
فوضعوا تاریخا	. . . .
. . . . وفی کل	. . . . اور ہر
اربع سنین یکبسون یومًا	چار سال میں ایک دن بڑھاتے ہیں
وتصیر ایام السنۃ ثلثمائۃ و	تو سال کے دن ۳۶۶ ہو جاتے ہیں،
ستۃ وستین ولان الکسر	اور چونکہ ہر سال (۵ گھنٹے و ۴۹ منٹ) کی کسر
(الکبیسۃ) الزائد اقل من ربع بقلیل فا	چوتھائی سے تھوڑی کم ہے، تو لوند کا
فی کل اربع اولی من یوم	سال ہر چار سال میں ایک دن پہلے
ولھذا قد یتفق ان تکون	سے ہوا، اور اسی لیے کبھی ایسا ہوتا ہے
الکبیسۃ بعد خمس وذلک	کہ لوند کا سال، پانچ سالوں کے بعد
بعد ان یکبس بعد اربع سنین	ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ سات آٹھ
سبع مرات او ثمان وھو انما	دفعہ چار چار سالوں کے بعد لوند لگایا جائے

یعرف بالاستقراء وکذا اوائل
سنی ہذا التاریخ، ومما ذکرنا
یعرف خطأ عمر الخیام فی زیجہ
الذی وضعہ حیث ذکر ان
فی کل اربع سنین یکون
کبیسۃ دائما ویوافق نزول
الشمس اول الحمل وہو خطأ
فاحش، سببہ عدم تنبہہ
لما نبہناک علیہ او اخذہ
الکسر ربعا تاما واللہ الموفق
للصواب،

(منقول از نسخۂ قلمی موجودہ پبلک اورینٹل
لائبریری، پٹنہ)

تب پانچ سال کے بعد لگایا جائے اور
یہ بات تلاش و استقراء سے معلوم ہوگی
اور ایسے ہی اس تاریخ کے سالون کے
آغاز کا حال ہے، اور ہم نے جو یہ بیان
کیا ہے اس سے عمر خیام کی وہ غلطی معلوم
ہوگی جو اُس نے اپنے تالیف کردہ
زیچ مین کی ہو کہ اس نے اسمین کہا
ہے کہ یہ لوند کا سال ہر چوتھے سال ہمیشہ
پڑیگا، اور سال کا آغاز آفتاب کے برج
حمل مین آنے کے وقت سے ہمیشہ ہوگا
اور یہ بڑی غلطی ہو جسکا سبب یا تو یہ ہے
کہ خیام نے اس نکتہ پر دھیان نہین دیا
جسکی طرف ہم نے تم کو دھیان دلایا،

یا یہ کہ یہ غلطی اسلیے پیش آئی کہ اُس نے کسر کو پورا ربع لے لیا، اور اللہ ہی صحت کی توفیق دینے والا ہے،

علامۂ شیرازی نے جس غلطی کی طرف توجہ دلائی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ شمسی سال کے اصلی دن ۳۶۶ دن، اور کچھ منٹ کم چھ گھنٹے ہوتے ہین، مگر کسر کی دقت سے بچنے کے لیے خیام نے پورے چھ گھنٹے لیے، جو چار سال مین چوبیس ۲۴ گھنٹے ہوکر ایک دن بنجاتا ہے، اور وہ اضافہ پاتا ہے، مگر درحقیقت اس حساب مین ہر سال کچھ منٹ بڑھے ہوئے ہین، جنکو کم کرنا چاہیے

اور اسکی صورت علامہ نے یہ بتائی کہ سات آٹھ دفعہ ہر چار سال کے بعد اضافہ کرنے کے بعد پھر چار سال کے بجائے پانچوین سال اضافہ کیا جائے،

زیچ | زیچ فارسی لفظ ہے، جس کے معنی اُن جدولون کے ہین جنین کسی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات اور خصوصًا ستارون کے حرکات قلمبند کئے جائین، ملک شاہی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات وتحقیقات آیا کسی زیچ مین قلمبند ہوئے یا نہین؟ اس کا کوئی مستند جواب ہم کو نہین ملتا، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین زیر لفظ "زیچ" ایک زیچ ملکشاہی کا ذکر کیا ہے، اور اس کو عمر خیام کی تصنیف بتایا ہے، مگر یہ زیچ خود اُس کی نظر سے نہین گذری تھی، بلکہ خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کے رسالۂ سی فصل کی شرح مین اُس کے شارح عبدالواحد نے اُسکا نام لیا تھا اُسی کو چلپی نے ذکر کر دیا ہے، البتہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین خیام کی اس زیچ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُن کی نظر سے گذری تھی، خیام نے اسمین اپنی تاریخ کے اصول بھی بتائے تھے،

خیام کے رفیق کار ابو الفتح عبدالرحمان نے بھی سلطان معزالدین سنجر کے نام سے ایک زیچ ترتیب دی تھی، جسکا نام زیچ معزی سنجری ہے، اس مین اُس نے اپنے بعض مشاہدات فلکی مدوّن کئے تھے[1]، اس بنا پر یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ مشاہدات وتحقیقات اسی ملکشاہی رصدخانہ مین کئے گئے ہونگے،

---

[1] شہرزوری ودرۃ الاخبار،

دیگر سلاطین سے تعلقات

سلطان برکیارق بن ملکشاہ سلطانِ اعظم ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ مین جب وفات پائی، تو اس کے بعد اُس کا بیٹا سلطان برکیارق تخت پر بیٹھا، اور اُس کا زمانہ ۴۸۵ھ سے ۴۹۸ھ تک قائم رہا، ہم کو خیام کے اس عہد کا کوئی حال معلوم نہین، شاید کہ وہ اصفہان کے رصدخانہ مین ہو، جس کا کام ابھی تک بدستور جاری تھا،

سلطان محمد بن ملکشاہ برکیارق کے بعد اُس کا بھائی، سلطان محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ مین تخت نشین ہوا، اور ۵۱۱ھ تک جلوس فرمارہا، اس کے زمانہ مین خیام کے صرف منجّمی کے دو واقعات عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ مین نقل کئے ہین، ایک تو بلخ مین خود خیام کی اپنی گل افشان قبر کے متعلق پیشینگوئی، اور دوسرا یہ کہ سلطان (غالبًا سلطان محمد) کے شکار کے لیے ۵۰۸ھ مین اس نے ابر و باد کا ایک دن مقرر کیا تھا، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، علاء الدولہ عضد الدّین شاہ یزد سے ابوالبرکات اور ابن سینا کے متعلق خیام کا مناظرہ بھی غالبًا اسی عہد کا واقعہ ہے، کیونکہ علاء الدولہ کے اسی محمد سے برادرانہ تعلقات تھے، اور اُسی کے دربار مین اسکی آمد و رفت تھی،

محمود بن محمد ملکشاہ محمد کے بعد اُس کا بیٹا محمود (۵۱۱ھ سے ۵۲۵ھ) تخت نشین ہوا، مگر اُس نے

اپنی عیش پرستی سے سب کچھ برباد کر ڈالا، اور ایک جنگ کے بعد اُس کا چچا سنجر بن ملکشاہ اُس پر مسلط ہوگیا، اور اس کے ماتحت کی حیثیت سے وہ صرف عراق و شام پر حکمران رہا، اور خراسان و ترکستان وغیرہ پر سلطانِ اعظم کے نام سے سنجر فرمانروا ہوا،

سلطان سنجر کا تسلط اور خیام کی خلوت گزینی

سلطان سنجر بن ملک شاہ عملًا اب فرمانروائے کُل تھا، اُس کا یہ عہد ۵۱۱ھ سے ۵۵۲ھ تک وسیع ہے، اس عہد مین ہم کو خیام کا پتہ دربار شاہی مین نہین ملتا البتہ ایکدفعہ اُس کے وزیر شہاب الاسلام عبدالرزاق کی مجلس مین وہ نظر آتا ہے، اسکی وزارت کا زمانہ ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک ہے، اس کے بعد خیام کا نام کسی محفل مین سنائی نہین دیتا، الا یہ کہ ۵۱۵ھ[1] مین سلطانی خزانہ کے لیے بعض حکیمون نے فلزات کے تولنے کی ترازو بنانے پر مختلف رسالے لکھے تھے۔ اُن مین ایک رسالہ حکیم خیام کا بھی تھا، اور اسی لیے اس سنہ کے بعد عام تذکرہ نویسون نے اُس کو مردہ سمجھ لیا ہے، مگر اُس کی اس خاموشی کا راز صرف بیہقی کے بیان سے فاش ہوتا ہے، اور تعجب ہے کہ اُس ضروری ٹکڑے کو درۃ الاخبار کے مصنف (یعنی بیہقی کے مترجم) نے چھوڑ دیا ہے،

بیہقی اور شہرزوری مین ہے، کہ سلطان سنجر (المولود ۴۷۹ھ) کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی اور حکیم خیام اُس کا علاج کر رہا تھا، تو ایک دن جب خیام شہزادہ کو دیکھکر باہر نکلا تو مجیرالدولہ[2] (ابو الفتح علی بن حسین المعزول ۴۹۵ھ) نے پوچھا، کہ شہزادہ کو کیسا پایا، اور کیا علاج کیا، خیام نے کہا، الصبیُّ مخوفٌ "بچہ کا خوف ہے"، حکیم کے اس فقرہ کو شہزادہ کے ایک حبشی خدمتگار نے سُن لیا،

---

[1] تحقیق کے لیے دیکھو تصنیفات کے سلسلہ مین اُس کے رسالہ میزان الحکم کا ذکر،
[2] زبدۃ النصرۃ ص ۸۵ معزول ہو کر سنجر کا وزیر بھی ہوگیا تھا، ۴۹۵ھ مین معزول ہوا (ابن اثیر ۴۹۵ھ)

اور جاکر شہزادہ سے دہرا دیا، شہزادہ خیام سے بدگمان ہوگیا اور اس سے نفرت کرنے لگا، بیہقی کا اصل فقرہ یہ ہے،

فلما برء السلطان واضمر بسبب	جب شہزادہ اچھا ہوا تو اس کے سبب امام عمر
(ذلک) بغض الامام عمر (و) کان یعتقد	کا بغض دل میں چھپایا اور وہ انکو محبوب نہیں رکھتا تھا

اس سے اندازہ ہوگا، کہ ۵۱۰ھ کے بعد سے وہ کیوں شاہی درباروں میں اور امرا کی مجلسوں میں نظر نہیں آتا، سلطان سنجر کو خیام کے بجائے خیام کے حریف معاصر ابوالفتح ابن کوشک سے عقیدت تھی، درۃ الاخبار میں ہے،

"و بواسطۂ حسن اعتقادے کہ سلطان مغفور سنجر انار اللہ برہانہ بطرف او داشت اکثر کتب او در خزانۂ سلطان بودی، و سلطان را مطالعۂ کتب او شغفے عظیم بودے" (ص ۸۰)

آذر نے آتشکدہ میں اور والہ داغستانی نے ریاض الشعرا میں اور ہدایت نے مجمع الفصحا میں لکھا ہے، کہ سلطان سنجر خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

"خیام و ہو عمر گویند با سلطان سنجر در سریک تخت می نشستہ" (آتشکدہ ص ۱۳۹ بمبئی)

"چنانچہ سلطان سنجر وی را با خود دریک تخت نشانید" (ریاض الشعرا، تذکرۂ خیام قلمی کتبخانۂ ندوہ)

ان بیانات میں سلطان سنجر[1] کا نام صحیح نہیں، کہ یہ واقعہ جیسا کہ اوپر گذر چکا شمس الملک کے ساتھ کا ہے،

[1] واقعات کے سمجھنے کے لیے سلجوقی سلاطین کا حسب ذیل نقشہ پیش نظر رہے،

سلاطین خراسان و ترکستان و ایران و عراق و شام	۱- الپ ارسلان، ۴۵۵ھ - ۴۶۵ھ، ۳- برکیارق بن ملکشاہ ۴۸۵ھ - ۴۹۸ھ
	۲- ملکشاہ، ۴۶۵ھ - ۴۸۵ھ، ۴- محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ - ۵۱۱ھ
سلطنت خراسان و ترکستان و ایران،	۵- سلطان اعظم سنجر بن ملک شاہ، ۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ
سلطنت عراق و شام	۶- محمود بن محمد، ۵۱۱ھ - ۵۲۵ھ
	۷- طغرل بن محمد ۵۲۵ھ - ۵۲۹ھ

اُمرا اور وُزرائے سے تعلقات

درباری امیرون اور وزیرون مین سے سب سے پہلا نام اس کے سوانح مین نظام الملک کا آتا ہے مگر مستند کتابون مین اسکے نام کا ذکر صرف ایک دفعہ ملتا ہے، ابن اثیر مین ہے کہ ملک شاہ اور نظام الملک نے رصد خانہ کی تعمیر کے لیے دوسرے عالمون اور ہیئت دانون کیساتھ عمر خیام کو بھی بلایا[1] اس حوالہ کے سوا خیام کے مستند سوانح مین نظام الملک کا کوئی تذکرہ نہین ملتا، یہان تک کہ نظام الملک نے ۴۸۵ھ مین شہادت پائی،

نظام الملک کے چند روز کے بعد ملک شاہ نے بھی وفات پائی، اس طرح قلمدانِ وزارت کیساتھ تاجِ سلطنت بھی بدل گیا،

نظام الملک کے دو بیٹے مؤید الملک اور فخر الملک یکے بعد دیگرے برکیارق اور محمد بن ملکشاہ کے وزیر ہوئے، ان دونون کی وزارت ۴۸۷ھ سے ۵۰۰ھ تک ختم ہو جاتی ہے، خیام نے اپنا فارسی فلسفیانہ رسالہ کلیات الوجود انھین دونون بھائیون یا اُن مین سے ایک کے نام پر لکھا، ساتھ ہی اُس مین یہ بھی تصریح ہے کہ وہ اُس کی مجلس مین برابر حاضر رہتا تھا، اور اُس کو اُس کی

[1] ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ،

مجلس میں خاص تقرب حاصل تھا، چنانچہ کہتا ہے،

"چون مرا سعادتِ خدمتِ صاحب عادل فخر الملک بن مؤید (؟) حاصل گشت و قربتِ اختصاص داد بعوالی مجلس خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علم کلیات، پس این جزوے بر مثال رسالتے از بہر درخواست او املی (املا) کردہ شد۱؎"

سنہ ۵۰۶ھ میں بلخ میں خیام امیر ابوسعد جرہ کا مہمان تھا جس کا دولت خانہ شہر مذکور کے کوچۂ بردہ فروشاں میں واقع تھا۲؎، تاریخوں میں اس نام کا کوئی پتہ نہیں چلتا،

سنہ ۵۰۸ھ میں سلطان محمد بن ملک شاہ نے جس وزیر کے ذریعہ خیام کو شکار کے لئے نجوم سے کسی بے ابر و باد دن کی تعیین کا حکم بھیجا تھا، اس کا نام نظامی عروضی نے "خواجۂ بزرگ صدرالدین محمد بن مظفر" لکھا ہے، اس سے مراد فخرالملک ابوالفتح مظفر بن نظام الملک کا بیٹا ابوجعفر محمد صدرالدین ہے جو ۵۰۰ھ میں اپنے باپ فخرالملک کے قتل کے بعد وزیر ہوا، اور ۵۱۱ھ میں سلطان سنجر کے ایک غلام کے ہاتھ سے مارا گیا۳؎،

اس کے بعد نظام الملک کا بھتیجا شہاب الاسلام ابوالمحاسن عبدالرزاق بن عبداللہ وزیر ہوا جس نے ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ۴؎ تک سلطان سنجر کی وزارت کی، اسکی مجلس میں خیام کی آمد و رفت تھی، یہاں علماء و فقہاء کا مجمع رہتا تھا، وزیر خود بھی عالم و فقیہ تھا، اسی کی مجلس میں خیام نے اختلاف قرأت پر بحث کی تھی۵؎،

علاء الدولہ فرامرز بن علی بن فرامرز امیر یزد سے اس کے جو تعلقات تھے، انکا ذکر اوپر گذر چکا ہے،

۱؎ دیباچۂ رسالۂ کلیات الوجود خیام موجود برٹش میوزیم لائبریری ۲؎ چہار مقالہ ص۶۲ ۳؎ چہار مقالہ ص۶۲ ۳؎ زبدۃ النصرۃ ص۲۴۳ ۴؎ ابن اثیر ج۱۰ ص۵۱۵ ۵؎ بیہقی و شہرزوری،

معاصرین سے تعلقات و مباحثات

اس عہد مین یعنی پانچوین صدی کے اواسط واواخر اور چھٹی صدی کے اوائل مین بڑے بڑے فلاسفہ اور اہل علم زندگی بسر کر رہے تھے، پانچوین صدی ہجری کے اواخر (۴۷۰ھ) تک ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کے متعدد شاگرد زندہ تھے، شہرزوری نے ابو العباس اللوکری (ص ۲۹) کے حال مین لکھا ہے،

سبق اقرانه الخیامیّ وابن کوشک	ابو العباس لوکری اپنے ہمسرون، خیام، ابن
والواسطیّ ...... وانّ قوماً	کوشک اور واسطی سے بڑھ گیا تھا...... اور وہ چند
هو صدرهم لکبار وابن لعته	لوگ جنکا وہ صدر تھا بڑے تھے اور یہ چارون
هو اوّل لهم الحیاه،	جنمین وہ اوّل تھا اچھے تھے،

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چارون ارباب دانش ہمسر و ہمعصر تھے، ان مین سے ابو العباس لوکری بہمنیار المتوفی ۴۵۸ھ کا شاگرد تھا، اور خود بہمنیار، ابو علی سینا کا خاص شاگرد تھا، بیہقی اور شہرزوری کے بیان کے مطابق خراسان مین فلسفہ کا رواج اسی ابو العباس کے ذریعہ ہوا[1]

---

[1] شہرزوری صفحہ ۲۹ و درۃ الاخبار صفحہ ۱،

رصد خانۂ ملک شاہی کے کارکنون مین یہ بھی داخل تھا[1]،

ابوالفتح ابن کوشک بھی حکیم تھا، اور اسکی بہت سی تصنیفات تھین، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ) اُس کا عقیدتمند تھا، اُس کی تصنیفات اُس کے کتب خانہ مین تھین[2]،

واسطی سے مراد میمون بن نجیب واسطی ہے، جو طب و حکمت و فلسفہ سب کا ماہر تھا، ابو علی سینا کی شفا کے ابواب منطق و طبیعیات و الٰہیات کا حافظ تھا، اہل دولت سے کم ملتا تھا، ہرات کا حاکم ظہیر الملک علی بیہقی اُسکا معتقد تھا[3]،

واسطی ہیئت و فلکیات مین بھی ماہر تھا، رصد ملک شاہی کی تیاری کے لیے جو علمائے ہیئت ۴۶۷ھ مین جمع کیے گئے تھے، اُن مین ایک یہ بھی تھا، (ابن اثیر ۴۶۷ھ)

ان کے علاوہ ایک محمد بن عبدالرحیم نسوی، شاگرد بو علی سینا کا نام بھی ہے، جس نے ۴۸۳ھ مین خیام سے کون و تکلیف کے مسئلہ مین مراسلت کی تھی، جو تحریری صورت مین موجود ہے،

مشہور امام ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰ھ - ۵۰۵ھ) بھی خیام کے معاصرین مین تھے، اگر قیاس چاہتا ہے، کہ وہ عمر مین خیام سے کچھ چھوٹے ہون، اور آیندہ کا طرزِ کلام بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے، ملک شاہ کے دربار سے دونون کو تعلق تھا، مگر دونون دو مسلک کے تھے، خیام بو علی سینا کا حامی اور فلسفۂ یونان کا طرفدار تھا، اور امام غزالی، بو علی سینا کے مخالف، اور فلسفۂ یونان کے دشمن تھے، اور خصوصًا تہافت الفلاسفہ کے مصنف کی حیثیت سے اُن کا یہ پہلو سب کے سامنے ہی، جسمین انھون نے ابو علی سینا وغیرہ کی بجا تکفیر کی ہے،

---

[1] تحفۂ شاہیہ قطب شیرازی [2] شہرزوری صفحہ ۲۳ و درۃ الاخبار ص ۲ [3] شہرزوری ص ۲۲ و درۃ الاخبار ص ۷۷،

ایک دفعہ امام غزالی، خیام کی مجلس مین آئے، (اس سے خیام کی عمر کی بڑائی کا اشارہ نکلتا ہے) اور پرانے یونانی فلسفہ کے مطابق یہ دریافت کیا کہ فلک (آسمان) کے تمام اجزاء مساوی ہین پھر کیا سبب ہے کہ فلک کے دو جزء (جنوبی و شمالی) قطبیت کے لیے متعین ہوئے، اور دوسرے اجزاء نہ ہوئے امام کا مقصود یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے مطابق ترجیح بلا مرجح یعنی معلول بلا علت ہونا محال ہے، پھر فلک کے موجودہ دو جنوبی و شمالی اجزاے قطبی ہی اجزائے قطبی کیون بنے، درآنحالیکہ تمام اجزاے فلکیہ اجزأ ہونے کی حیثیت سے برابر ہین، ان مین ترجیح کی کوئی وجہ نہین،

خیام نے اس اعتراض کا بڑا لمبا چوڑا جواب دینا شروع کیا، اور حرکت کی حقیقت اور اُس کے اقسام کی تفصیل شروع کی، لیکن بیہقی اور شہرزوری کا بیان ہے کہ نفس نقطۂ اعتراض کا جواب خیام نے نہین دیا، اور کہتے ہین کہ خیام کی خاص عادت یہ تھی کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، بہرحال خیام کی یہ تقریر اتنی طولانی ہوئی کہ ظہر کا وقت آگیا، اور موذن نے اذان دی، اور غزالی یہ کہکر اٹھ گئے:

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ (قرآن) حق (اذان) آگیا اور باطل (فلسفیانہ بحث) رخصت ہوا۔

ظاہر ہے کہ یہ ملاقات شہر نیشاپور مین ہوئی ہوگی، امام صاحب کے قیام نیشاپور کے دو زمانے ہین ایک طالب العلمی مین، جب وہ امام الحرمین کے درس مین شریک تھے، امام الحرمین نے ۴۷۸ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد ۴۸۴ھ مین امام غزالی مدرسۂ نظامیہ بغداد کے مدرس ہوگئے اور پھر یہین سے فلسفہ سے دل برداشتہ ہوکر ۴۸۸ھ سے ۴۹۹ھ تک وہ دمشق، بیت المقدس، مکہ معظمہ، اور اپنے وطن طوس مین تصوف کی مشق کرتے رہے، اور فلسفہ کا رد لکھتے رہے، پھر ذوقعدہ ۴۹۹ھ مین فخر الملک بن نظام الملک وزیر سلطان سنجر کے اصرار سے مدرسۂ نظامیۂ

نیشاپور کی مدرسی اختیار کی، اور دوبارہ نیشاپور آئے، فخر الملک سنہ ۵۰۰ھ مین مارا گیا، اور امام م
سے پھر طوس چلے گئے، اور وہین ۵۰۵ھ مین وفات[1] پائی،

امام صاحب آغاز عمر مین ۴۸۴ھ تک جب وہ پہلی بار نیشاپور سے بغداد کو گئے، ہر
سے بدگمان نہ تھے ان کی بدگمانی کا عہد ۴۸۸ھ سے شروع ہوتا ہے، اور اس حالت مین
واپسی ۴۹۹ھ مین ہوئی، اس سے یہ پہلو بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، کہ عمر خیام اور امام غزا
اور گفتگو ۴۹۹ھ اور ۵۰۰ھ مین ہوئی ہوگی،

اوحد الزمان ابو البرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ جس نے فلسفۂ مشائیہ کے
المعتبر نام کتاب لکھی تھی، وہ بھی خیام کا چھوٹا معاصر تھا، یعنی خیام عمر مین اُس سے بڑا تھا، اُس
مین علاء الدولہ فرامرز سے جو خود ایک بڑا فلسفی اور حکیم تھا (درۃ الاخبار ص ۷۰ و شہرزوری)
خیام کی جو نوک جھوک ہوئی، وہ اوپر گذر چکی،

خیام کا ایک اور نامور معاصر ابو حاتم مظفر اسفرائنی (ابو المظفر؟ اسفزاری) ہے، یہ ہندس
تھا، اور رصدخانہ کے کامون مین بقول ابن اثیر یہ بھی خیام کا شریک تھا، اسمین اور خیام مین
بڑے مناظرے اور تحریری سوال و جواب ہوتے تھے، شہرزوری مین ہے،

کان حکیمًا معاصرًا للخیام وبینہما مناظرات۔ (ص ۲۹)	وہ حکیم تھا، اور خیام کا معاصر تھا، اور ان دونون کے درمیان مناظرے ہین،

بیہقی کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

---

[1] یہ سنین امام صاحب کی تصنیف المنقذ من الضلال اور مولانا شبلی مرحوم کی الغزالی سے لیے گئے ہین،

"حکیمے با دانش و رہنمائی و معاصر فیلسوف عمر خیام بود، و میان ایشان مناظرات بسیار و معارضات بے شمار بودہ،" (ص ۹۹)

مگر دونون تذکرہ نگار لکھتے ہین کہ خیام کا پایہ مظفر سے اونچا تھا، مظفر کو علم جر ثقیل اور آلات نازی مین زیادہ کمال تھا، اس نے شاہی خزانہ کے لیے یونانی حکیم ارشمیدس کے اصول پر خالص سونے کے تولنے اور آمیزش کے دریافت کرنے کی ترازو سالہا سال کی محنت مین تیار کی تھی، مگر شاہی خزانچی نے اپنے جرم خیانت کے ڈر سے اس کو توڑ ڈالا، مظفر کو جب اپنی اس محنت کی بربادی کا علم ہوا، تو اتنا متاثر ہوا کہ تاب غم نہ لاسکا، اور مرگیا،

یہی دونون تذکرہ نگار بیہقی اور شہرزوری لکھتے ہین کہ مظفر خیام کے برخلاف طلبہ اور شاگردون پر مہربان رہتا تھا،

یہ مظفر غالباً وہی ہے جس کو ابن اثیر نے رصد ملک شاہی کے کارکنون مین خیام کیساتھ، ابو المظفر اسفزاری کے نام سے لکھا ہے، اور جس سے نظامی عروضی ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام کے ساتھ ملا تھا،[1]

درۃ الاخبار کے عنوان حال مین "ابوحاتم المظفر الاسفزاری" لکھا ہے، اور خاتمۂ حال مین حکیم ابو المظفر لکھا ہے، اور شہرزوری مین "ابوحاتم المظفر الاسفراینی" ہے، اور قفطی نے اپنی اخبار الحکماء مین اس کا نام نہین لیا ہے، بہرحال یہ ظاہر ہے کہ یہ دونون نام ایک ہی شخص سے عبارت ہین، اور جو فرق ہے وہ کاتبون کی تصحیف ہے،

---

[1] چہار مقالہ عروضی ص ۶۳، گب،

اس کی تاریخ وفات کسی نے نہین لکھی تاہم نظامی عروضی کے بیان کے مطابق ۵۰۶ھ تک تو وہ زندہ تھا، لیکن فلزات والی ترازو اس نے جس سلطان کے خزانہ کے لیے بنائی تھی، اُس سے مراد غالباً سلطان سنجر سلجوقی ہے، اگر ایسا ہے، تو ۵۱۱ھ کے بعد جو سنجر کے تسلطِ عام کا زمانہ ہے، مظفر نے وفات پائی، اس تخمینہ کی ایک اور تائید یہ ہے، کہ میزان الحکمۃ کے نام سے فلزاتی ترازو کے طریقون پر مظفر کے معاصر عبدالرحمان خازن نے جو کتاب لکھی تھی، اور جس کے دو مختلف نسخے مکتبہ آصفیہ حیدرآباد اور کتب خانہ جامع مسجد بمبئی مین ہین، اُن مین سے دوسرے نسخہ (بمبئی) مین اس ترازو کی ساخت پر تصنیفات کا ذکر ۵۱۵ھ مین کیا گیا ہے، اور پہلے نسخہ (حیدرآباد) کے آٹھوین مقالہ مین ان ابوحاتم مظفر اسفزاری کی ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ہے،

خیام اپنے ریاضی دان معاصرین مین محمد بن احمد معموری بیہقی کے فضل و کمال کا معترف تھا، ابوالحسن بیہقی اور شہرزوری لکھتے ہین، کہ "ریاضیات مین یہ (معموری) بنوموسیٰ (خلیفہ مامون عباسی کے معاصر) کا ہم رتبہ تھا، مخروطات مین اُس نے ایک کتاب لکھی تھی، جس سے بہتر اس سے پہلے نہین لکھی گئی، عمر خیام ان علوم مین اُس کی سبقت اور تبحر کا اقرار کرتا تھا" شہرزوری مین ہے،

وعمر الخیامی یعترف بتبحرہ فی تلک العلوم، (ص ۴۷)	اور عمر خیام ان علوم مین اُس کی فضیلت کا معترف تھا،

درۃ الاخبار مین ہے،

"و امام عمر خیام در تفوق و تمیز او از اقران معترف بود" (ص ۱۲۰)

محمد بن احمد معموری بھی رصدِ ملک شاہی مین کام کرتا تھا، یہ رصد خانہ اصفہان مین قائم تھا،

اور اسی کے اطراف مین باطنیہ کا زور تھا، سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی نے جب قلعۂ اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا، تو یہ محمد بن احمد معموری بھی باطنی کے شبہ مین عوام کے ہاتھ سے قتل ہوا، (شہرزوری ص ۸۰ و درۃ الاخبار ص ۱۲۰) سلطان محمد بن ملک شاہ کا یہ حملہ جیساکہ ابن اثیر مین ہے سنہ ۵۰۰ھ مین ہوا تھا، اس لیے یہی زمانہ اس حکیم کی وفات کا ہوگا،

حکیم کے معاصر شعرا مین عالی رومی نے ربیع المرسوم مین رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہو کہ

"در رسالہ تبریزی می نوشتہ کہ عمدۃ الشیوخ واصل معالی سیر شیخ ابوسعید ابوالخیر، و مولنا حکیم ناصر خسرو، و شمس الملک، و مولنا سنائی و حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و احیاناً بامراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودند[1]"

لیکن بعض نام اس فہرست مین صریحاً غلط ہین، چنانچہ ان بزرگون کی وفات کی تاریخین اس معاصرت کے مسئلہ کو حل کرینگی،

۱- ابوسعید ابوالخیر المتوفی سنہ ۴۴۰ھ	۳- سنائی المتوفی سنہ ۵۴۵ھ[3]
۲- حکیم ناصر خسرو، تقریباً سنہ ۴۶۰ھ[2]	۴- نظامی عروضی " بعد سنہ ۵۵۲ھ
۵- سوزنی المتوفی سنہ ۵۶۹ھ	

سلطان ابوسعید ابوالخیر کی معاصرت تو ناممکن ہے، اور سوزنی کی بمشکل قابلِ اعتبار ہو، البتہ ناصر خسرو، سنائی اور نظامی عروضی کی صحبت ہو مگر ان مین سے ملاقات صرف نظامی عروضی کی ثابت ہو، جیساکہ اُس کے چہار مقالہ مین مذکور ہے،

[1] نسخۂ قلمی دار المصنفین ص ۱۳، [2] خسرو کے تصنیفی قرائن سے یہی تاریخ نکلتی ہو [3] سنائی کی سنہ ۵۲۵ھ تاریخِ وفات غلط ہے،

وفات

تعیین عمر | ہم نے شروع مین پوری احتیاط اور استدلال سے خیام کی وفات کی تاریخ ۵۲۶ھ اور تاریخ ولادت ۴۴۰ھ قرار دی ہے، اس حساب سے وفات کے وقت اس کی عمر چھیاسی ستاسی برس کی ہوگی،

کیفیت وفات | اسکی وفات کا واقعہ بھی نہایت عجیب ہے، اسکا معاصر تذکرہ نگار بیہقی اس کے داماد امام محمد بغدادی سے سنکر لکھتا ہے، کہ خیام ایک دن ابوعلی سینا کی مشہور فلسفیانہ تصنیف شفا کی الٰہیات کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد و کثیر کی بحث پر پہنچا، تو سونے کا خلال کتاب مین رکھکر کتاب بند کردی، اور کہا کہ چند سمجھ دارون کو بلاؤ مجھے وصیت کرنی ہے، پھر وصیت کی، اور نماز کے لیے کھڑا ہوگیا، اس وقت سے پھر نہ کچھ کھایا، نہ پیا، رات کو عشا کی نماز کے سجدہ مین اسکی زبان سے یہ فقرے ادا ہو رہے تھے، کہ بار الٰہا! تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے معاف کر، کہ مین نے تجھکو جتنا بھی جانا، وہی تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" یہ کہتے کہتے وہ مرغ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا،[1]

خاقانی نے مرثیہ نہین لکھا | صاحب نظام الملک نے اس موقع پر خاقانی کا جو مرثیہ نقل کیا ہے،[2] وہ حکیم غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام کی موت پر نہین، بلکہ حکیم کافی الدین عمر بن عثمان کی موت پر ہے، جو خاقانی کا چچا تھا اور جسکی تربیت مین وہ پلا تھا،

مدفن | خیام نے نیشاپور مین وفات پائی، اور وہین کے ایک گورستان مین جسکا نام حیرہ تھا، دفن ہوا،[3]

---

[1] تاریخ الحکماء بیہقی و شہرزوری [2] نظام الملک طوسی مطبع نامی کانپور صفحہ ۵۰۳ [3] چہار مقالہ عروضی سمرقندی صفحہ ۶۳ گب،

قبر[1]

خیام نے اپنی قبر کی نسبت اپنی زندگی مین ایک عجیب پیشین گوئی کی تھی، جو حرف حرف پوری ہوئی، نظامی عروضی کہتا ہے، کہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین بردہ فروشون کی گلی مین امام عمر خیام اور خواجہ مظفر اسفزاری ٹھہرے تھے، مین اُن سے ملنے گیا، خیام نے باتون باتون مین کہا کہ میری قبر ایسی جگہ ہوگی، جہان ہر موسم بہار مین، بادِ شمال اُس پر پھول برسائیگی، عروضی کہتا ہے کہ خیام کی یہ پیشین گوئی مجھے محال معلوم ہوئی، لیکن مین جانتا تھا کہ امام خیام لغو نہین بکتا، ۵۳۰ھ مین نیشاپور پہنچا، تو چار (یا چند) سال ہوئے تھے، کہ وہ زیر خاک ہو چکا تھا، مجھ پر اُسکی استادی کا حق تھا، جمعہ کے دن اُس کی زیارت کو گیا، ایک شخص کو اپنے ساتھ لے گیا کہ اس کی قبر کا پتہ بتائے، وہ مجھکو گورستان حیرہ مین لے گیا، بائین ہاتھ مڑا، تو باغ کی دیوار کے نیچے قبر پائی، دیکھا کہ امرود اور زردآلو کے درخت لگے ہین، اور پھولون کی اتنی پتیان اُس پر گری ہین کہ قبر بالکل ڈھک گئی ہے، اس وقت مجھکو بلخ کا واقعہ یاد آیا اور رو پڑا،

مزید احتیاط کے لیے ہم اس موقع پر چہار مقالہ کی اصل عبارت نقل کر دیتے ہین، ساتھ ہی

---

[1] ایک عجیب حادثہ :- عین اس وقت جب قلم نے یہ لفظ لکھا، تار یون نے میرے عزیز داماد سید علی اشرف مرحوم کی وفات کی خبر کا تار لاکر ہاتھ مین دیا، انا للہ، مرحوم چار برس سے سِل مین مبتلا تھا، اُس کی جوانمرگی کا ماتم!

غمزدہ سلیمان (۲۱ر نومبر ۱۹۳۰ء)

ہمارے فاضل دوست پروفیسر عبدالقادر صاحب (دکن کالج پونہ) نے چہار مقالہ کا جو ایک نیا قلمی نسخہ دریافت کیا ہے، اس کے تقابل سے جو اختلافاتِ نسخ نظر آتے ہیں، اُن کو بھی حاشیہ میں لکھ دیتے ہیں[۱]،

قزوینی کا مطبوعہ نسخہ

"خواجہ امام عمر خیامی[۲] و خواجہ امام مظفر اسفزاری[۳] نزول کردہ بودند و من[۴] بدان خدمت[۵] پیوستہ بودم در میان مجلس عشرت از حجۃ الحق عمر شنیدم[۶] کہ او گفت گور من در موضعی باشد[۷] کہ ہر بہاری شمال بر من[۸] گل افشان میکند[۹]، مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنویی[۱۰] گزاف نگوید، چون در سنۂ ثلثین بنیشاپور رسیدم چہار (چند ـ ن) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود و عالم سفلی ازو یتیم ماندہ، و او را[۱۳] بر من حق استادی بود، آدینہ[۱۲] بزیارت او رفتم و یکی را با خود ببردم کہ خاک او[۱۴] بمن نماید مرا بگورستان حیرہ بیرون آورد و بر دست چپ گشتم[۱۵] در پایین[۱۶] دیوار باغی خاک او[۱۷] دیدم نہادہ و درختان[۱۸] امرود و زرد آلو سر از آن[۱۹] باغ بیرون کردہ[۲۰] و چندان برگ شکوفہ[۲۱] بر خاک او ریختہ بود کہ خاک او در زیر گل پنہان[۲۲] شدہ بود،"

---

[۱] (مبئی = الاقلمی نسخہ) [۲] عمر خیام [۳] خواجہ مظفر [۴] اسفزانی [۵] من بخدمت [۶] پرسیدم [۷] بود [۸] براو [۹] گل افشان کند [۱۰] چنین مرد [۱۱] وچند سال بود کہ آن [۱۲] او را حق استادی [۱۳] روز آدینہ [۱۴] تا [۱۵] او را [۱۶] گشتیم [۱۷] پایان [۱۸] خاک او نہادہ [۱۹] و درختان زردآلو [۲۰] سر از تن باغ [۲۱] کشیدہ [۲۲] برگ و شکوفہ [۲۳] ناپدید گشتہ پس مرا آن حکایت،

چہار مقالہ کا یہ قلمی نسخہ جس کا پروفیسر صاحب نے پتہ چلایا ہے بمبئی میں ملا فیروز کے کتب خانہ میں ہے، یہ نسخہ مستقل طور پر نہیں لکھا گیا ہے بلکہ کتاب وصایاے نظام الملک کے حواشی پر درج ہے، سنہ کتابت معلوم ہوتا ہے چھوٹ گیا ہے گو وصایا کے اختتام پر دیا ہوا ہے، مگر صاف نہیں، چہار مقالہ کے آخر میں یہ عبارت ہے، "تمت رسالۂ مجمع النوادر بستم [illegible] سنہ" وصایا کے اختتام پر یہ عبارت ہے:-

"تمت الوصایاے سلطان الوزراء خواجہ نظام الملک علیہ الرحمہ والمغفرہ بتاریخ شانزدہم ذیقعدہ [illegible] من ہجرہ"

اس نسخہ کے پہلے ورق کی پشت پر ایک مربع مہر ہے جس میں یہ عبارت اور سنہ ہے:- "فقراللہ حسن الحسینی ۱۰۹۱"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ۱۰۹۱ سے پیشتر کا ہے، مجمع النوادر کے آخر میں سنہ کے نیچے جو [illegible] لکھا ہے وہ غالباً [illegible]

تلامذہ

خیام بخیل العلم تھا؟ خیام کی نسبت یہ عام شکایت کیگئی ہے، کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، اسی لئے نہ اُس نے بڑی بڑی تصنیفات کین، اور نہ وہ طالب علمون اور شاگردون کے ساتھ لطف سے پیش آتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

ولہ ضنّۃ بالتصنیف والتعلیم	اس کو تصنیف کرنے اور سکھانے مین بخالت تھی

ابوحاتم مظفر اسفرائنی کے حال مین شہرزوری مین ہے،

وکان رؤفا بالمتعلمین والمستفیدین	خیام کے برخلاف ابوحاتم مظفر طالب علمون
علی خلاف طبیعۃ الخیامی (ص ۲۹)	اور شاگردون پر مہربان تھا،

اس کا سبب غالبًا یہی سبب ہے کہ خیام کے تلامذہ کا حلقہ بہت مختصر ہے، اور یہ بھی وجہ ہے کہ وہ آخر عمر مین جب اہل کمال استادی کے مرتبہ کو پہنچتے ہین لاادریت تک ترقی کر چکا تھا، اور اس منزل مین اکر تعلیم و تعلّم، درس و تدریس، اور استادی و شاگردی سب ہیچ نظر آتی ہے، خود اوس کی ایک رُباعی ہے،

یک چند بکودکی باُستاد شدیم   یک چند باستادی خود شاد شدیم
پایانِ سخن بنگر کہ ماراچہ رسید   چون آب بر آمدیم وچون باد شدیم

(نسخۂ بوڈلین)

چند شاگردون کے نام | بہرحال اس کے دو تین شاگردون کے نام بمشکل معلوم ہوئے ہین،

۱۔ **ابوالمعالی** عبداللہ بن محمد میانجی عین القضاۃ، یہ خیام اور امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے برادر امام محمد غزالی دونون کے شاگرد تھے، انھون نے گویا (خیام کے) فلسفہ اور (امام احمد غزالی) تصوف کو ملاکر ایک نئی چیز گھڑی کی، وزیر ابوالقاسم استرآبادی نے کسی عداوت کے سبب اُن کو پھانسی دیدی، کشف الظنون مین ۵۲۵ھ تاریخ وفات لکھی ہو، شہرزوری مین ہے،

کان من تلامذۃ الخیامی وتلامذۃ احمد الغزالی وخلط کلام الصوفیۃ بکلام الحکماء، (ص ۷۹)

درۃ الاخبار (ص ۹۱) مین مزید یہ ہے کہ اُنھون نے اپنی اس کتاب کا نام زبدۃ الحقائق رکھا تھا، اس کے قلمی نسخے لاہور یونیورسٹی اور انڈیا آفس کے کتبخانون مین موجود ہین،

۲۔ دوسرا شخص حکیم **علی** بن محمد حجازی قاینی ہے، بیہق مین اس کا قیام رہتا تھا، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ۔۵۵۲ھ) اور خوارزمشاہ اتسز بن محمد (۵۲۱ھ۔۵۵۱ھ) کے نام سے کتابین لکھی ہین، ۵۴۶ھ مین نوے سال کی عمر مین وفات پائی،

"او از شاگردان امام عمر خیام بود" (درۃ الاخبار ص ۱۰۶)

ان کے علاوہ ایک شخص اور ہے،

۳۔ احمد بن عمر بن علی **نظامی عروضی** سمرقندی، سمرقند کا باشندہ تھا، ملوک غور کے دربار مین رہتا تھا، چہار مقالہ کا مصنف ہے، اس نے اپنی یہ کتاب (حسب تحقیق عبدالوہاب قزوینی محشی چہار مقالہ) ۵۵۱ھ اور ۵۵۲ھ کے درمیان لکھی، یہ شاعر، ادیب، اور منجم تھا، بہرحال وہ اپنے

کو خیام کا شاگرد اور اس کو اپنا استاد کہتا ہے، (چہار مقالہ ص ۶۳) وہ خود بھی منجم تھا (ص ۶۶) اور اُس نے خیام کا ذکر بھی منجمین کے زمرہ مین کیا ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ علم نجوم ہی مین خیام کا شاگرد تھا،

ایک فقیہ شاگرد کا قصہ

آثار البلاد مین زکریا قزوینی المتوفی ۶۸۲ھ نے ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک فقیہ صاحب صبح تڑکے آکر خیام سے فلسفہ کا درس لیتے تھے، اور جب اپنے معتقدون کے حلقہ مین بیٹھتے تھے تو اُس کو برا بھلا کہتے تھے، خیام کو اس کی خبر لگی تو اُس نے ایک سنجیدہ مذاق کیا، سویرے ہی اس نے چند ڈھول بجانے والون کو گھر مین چھپا کر بٹھا دیا، جب فقیہ صاحب حسب دستور سبق پڑھنے آئے تو اُس نے ڈھول والون کو اشارہ کیا، انھون نے ڈھول پیٹنا شروع کیا، لوگ جمع ہو گئے، تو اُس نے کہا دیکھو یہ تمھارے فقیہ شہر تم سے چھپکر مجھ سے پڑھنے آتے ہین، اور تم مین بیٹھ کر مجھے برا بھلا کہتے ہین[1]

آثار البلاد ۶۷۴ھ کی تصنیف ہے،

کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟

ربیع المرسوم مین عالی رومی نے کسی کتاب سے (حوالہ کا صفحہ ہمارے نسخہ سے کھو گیا ہے) نقل کیا ہے، کہ امام غزالی باصرار حکیم خیام کے شاگرد ہوئے، اور بارہ برس اوسکی صحبت مین رہے، وہ برابر خیام سے تدریس کی اجازت مانگتے تھے مگر وہ نہین دیتا تھا آخر ایک دن مستی کی حالت مین اجازت دیدی، رومی کی اصل عبارت یہ ہے،

گویند کہ پیشوائے بزرگوار عالی، امام محمد بن محمد غزالی، از خدمت حکمت مآبی استفادۂ علم حکمی فرمودی،

---

[1] آثار البلاد و اخبار العباد زکریا قزوینی، ذکر نیشاپور ص ۲۱۰،

ما حکیم مشار الیہ تعلیم وتدریس را رخصت نمودے، بعد از ابرام والحاح کرمی بودے بحالت محموری افادہ بیک دو کلمہ چراغ تعہد بر فزودے، تا دوازدہ سال بدین نہج و منوال امام ہمام فجستہ خصال بمذاکرہ علوم شغوف و متمایل گشتی و کتاب حکمۃ العین را در اثنائے آن نوقل نوشتے، باز برخصت حکیم متعہد رضویہ کرامت نعیم میرفتے، اما مقصود ایشان ازین تعلم وادعان، بطلان براہین حکما، روشناسان بودے

امام غزالی کا استفادہ ممکن ہے، مگر امام موصوف کے احوال مین کسی نے خیام کا نام نہین لیا ہے، اس لیے یہ بیان مشکوک ہے، خصوصاً بارہ سال کا زمانہ اس طرح گذارنا امام غزالی کے حال مین قابل ترک واقعہ نہ تھا، مگر نہ تو امام نے اپنے احوال مین اور نہ تذکرہ نگارون نے انکے حالات مین اسکا ذکر کیا ہے، پھر حکمۃ العین نام کی کوئی کتاب امام کی مصنفات کی فہرست مین نہین، الحکمۃ العین عربی فلسفہ کی جو ایک مشہور کتاب ہے، وہ نجم الدین علی کاتبی قزوینی المتوفی سنہ ۶۷۵ھ کی تصنیف ہے،

البتہ بیہقی نے تاریخ الحکما مین غزالی اور خیام کی ملاقات اور سوال و جواب کا حال لکھا ہے جو اوپر گذر چکا ہے،

۱؎ ربیع المرسوم ص ۴۰، ۱۰ صفحات، دار المصنفین مین لگائے گئے ہین،

تصنیفات

خیام پر تصنیفی بخل کا الزام خیام کی نسبت بیہقی نے لکھا ہے، اور شہرزوری نے اس کو نقل کیا ہے، کہ وہ تصنیف میں بخیل تھا۔ بیہقی سنہ ۵۰۸ھ میں اس سے ملا تھا، یہ خیام کے اواخر زندگی کے سال ہیں ان تذکرہ نویسوں نے اس کی تعلیم و تصنیف کے عدم ذوق کو علمی و تعلیمی بخل پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہیں معلوم ہوتا، جس شخص نے بڑی ہی کاوش و جدوجہد سے جبر و مقابلہ کے اصول پر بے مثال کتاب تصنیف کی ہو، اور اصول اقلیدس پر محققانہ کتاب لکھی ہو، اور مشاہدات فلکی کی زیچ تیار کی ہو، اس کو کوئی بخیل العلم نہیں کہہ سکتا، مگر رباعیات خیام کے پڑھنے والے سے یہ راز چھپا نہیں رہ سکتا کہ حکیم خیام اواخر عمر میں فلسفہ دانی کے اس درجہ پر پہنچ گیا تھا جہاں ہر حکیم اپنے علم کے کمال اور زندگی کے پایانِ کار میں پہنچ جاتا ہے، یعنی مرتبۂ علم کی ہیچ میرزی، دانستہ نادانی، اور عالمانہ اقرارِ جہل،

"معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد"

دل گفت مرا علم لدنی ہوس است — تعلیم کن اگر ترا دسترس است
گفتم کہ الف، گفت دگر ہیچ مگو — در خانہ اگر کس است یک حرف بس است

("خیام مخطوطہ بوڈلین")

یکچند بکودکی باستاد شدیم — یکچند باستادی خود شاد شدیم
وله
پایان سخن نگر کہ ما را چہ رسید — چون آب در آمدیم و چون باد شدیم

من ظاہر نیستی و ہستی دانم — من باطن ہر فراز و پستی دانم
وله
با این ہمہ از دانش خود شرمم باد — گر مرتبۂ ورای مستی دانم

از درس علوم جملہ بگریزی بہ — واندر سر زلف دلبر آویزی بہ
(نسخۂ بوڈلین)

ان اشعار سے ثابت ہے، کہ خیام اواخر عمر مین علم کے کس رتبہ پر تھا، اور اس لئے نوآموزگان علم و فن جو ابھی تک "علوم و فنون" کے طلسمات مین پھنسے تھے، اس کو "بخیل العلم" سمجھنے مین درحقیقت معذور سمجھے جاسکتے ہین، اسی سے یہ نظریہ بآسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ خیام کی جن تصنیفات مین سعی و محنت اور جد و جہد آشکارا ہے، وہ اُس کے آغاز و اواسط عمر کی کمائی ہے، انتہاے عمر کی نہین، اور رباعیات جنمین اس کے اس خیال کی بہتات ہے، اس کے اواخر عمر کا سرمایہ ہین؛

تصنیفات کے نام خیام کی تصانیف کا ذکر سب سے پہلے بیہقی مین ملتا ہے، بیہقی نے اس کے حسب ذیل تین رسالون کے نام لیے ہین؛

۱- رسالہ مختصر طبیعیات،

۲- رسالہ بحث وجود،

۳- رسالہ کون و تکلیف،

انھین تینون رسالون کے نام شہرزوری نے بتائے ہین،

تاریخ الفی مین اس کے دو نئے رسالون کے نام ہین،

۴- میزان الحکم (فلزات کے وزن دریافت کرنے مین)

۵- رسالہ لوازم الامکنہ (انقلاب موسم اور مختلف اقلیمون کے اختلاف آب وہوا کے بیان مین)

حاجی خلیفہ چلپی نے زیج کے بیان مین لکھا ہے،

۶- زیج ملک شاہی لعمر الخیام،

بروکلمن (BROCKELMANN) نے تاریخ علوم عرب مین اسکی دو اور کتابون کے پتے دیئے ہین،

۷- رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ،

۸- رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کے ایک اور رسالہ کا تذکرہ کیا ہے،

۹- رسالۃ فی الجبر والمقابلۃ،

۱۰- خیام نے اپنے اسی رسالہ جبر و مقابلہ مین اپنی ایک اور تصنیف کا حوالہ دیا ہے[1]

کتاب البرہان علی طرق استخراج اصلاع المربعات والمکعبات،

علماے مصر مین سے ایک صاحب محی الدین صبری کردی (شیخ القراء بسلطان قلاوون مصر) نے ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹۱۲ء مین مطبع سعادت مصر سے ابوعلی سینا اور عمر خیام وغیرہ کے چند رسائل کا مجموعہ شائع کیا ہے، اور اس کا نام جامع البدائع رکھا ہے، اس مجموعہ مین ابوعلی سینا

[1] رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ۱۸۵۱ء صہ ۹

کے چند رسالے تو بوعلی سینا کے اس مجموعۂ رسائل سے لیے گئے ہین، جو ۱۸۹۴ء مین لیڈن مین چھپا تھا اور اس کے نام کے بقیہ رسائل اور عمر خیام کے تین رسالے ناشر نے نورالدین بک مصری کے کتبخانہ سے حاصل کئے ہین، یہ مجموعۂ رسائل کتبخانۂ مذکور مین ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے، اور نہایت علیق ہے[1]

اس مجموعہ مین خیام کے یہ تین رسالے ہین،

۱۱- پہلا رسالہ کون و تکلیف،

۱۲- دوسرے رسالہ مین مسائل ثلاثہ، تین سوالون کے جواب ہین، کیا خدا شر کا مبدأ ہے، جبر و قدر مین حق کیا ہے؟ باقی کی صفت زائد بر ذات ہے؟

۱۳- تیسرے رسالہ کا عنوان الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی ہے، ناشر یا کسی دیباچہ نگار نے لکھا ہے کہ اس مین موجود اعلیٰ کے علم کو استدلال سے حاصل کرنے کے استحالہ اور علم اعلیٰ (الہیات) کے موضوع کی تعیین کی گئی ہے، لیکن یہ درحقیقت بحث وجود پر ہے،

۱۴- اسی بحث وجود پر اس کا ایک اور رسالہ ملتا ہے، جس کے تین نسخے اسوقت ہمارے سامنے ہین، پہلا نسخہ ہندوستان ہی مین پروفیسر شیخ عبدالقادر صاحب (پونہ) کے پاس ہے، اور جو جناب عبدالقادر بن جمال الدین نائکی، بی اے، ایم ال سی، رئیس بیجاپور (الحال ساکن ہبلی، احاطہ بمبئی) کی ملکیت ہے، شیخ صاحب موصوف کے پاس صوفیانہ و فلسفیانہ رسائل کا ایک قلمی مجموعہ ہے، جسمین ابو نصر فارابی، ابوعلی سینا، شیخ الاشراق مقتول سہروردی، ملا افضل الدین دامغانی، اور میر محمد باقر داماد المتوفی ۱۰۴۰ھ کے رسائل ہین، خط ایرانی نستعلیق ہے، مجموعہ کے ایک رسالہ (مختصر من قول الحکیم ارسطو فی النفس)

---

[1] دیکھو خاتمۂ جامع البدائع مطبوعۂ مطبع سعادت، مصر ص ۲۰۵، ۱۳۳۰ھ،

پر کتابت[1] کا سال ۱۰۲۷ھ لکھا ہے،

اس مجموعہ مین ایک مختصر عربی رسالہ ہے، جس کی لوح پر "رسالۃ للحکیم عمر الخیام" بخط کاتب مرقوم ہے، رسالہ کا پہلا فقرہ دو سطر کی حمد و نعت کے بعد یہ ہے، "الاوصافُ للموصوفاتِ علی ضربین" رسالہ کے آخر مین "ستعرف تفصیل هذا الکلام بعد هذا الفصل" ہے، لیکن چند سطرون کے بعد یہ رسالہ ختم ہوجاتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ناقص ہے،

اس رسالہ کے دو اور نسخے برلن کتبخانہ مین موجود ہین، ان دونون کے فوٹو بھی ڈاکٹر زبیر صاحب صدیقی کے ذریعہ سے مجھ تک پہنچے ہین، ان دونون مین سے ایک کے اول پر اور دوسرے کے آخر مین رسالہ کا نام "رسالۃ الوجود" لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیام کا دوسرا رسالۂ وجود ہے، یہ دونون نسخے بھی اسی طرح تمام ہوئے ہین،

۱۵۔ ۱۹۰۸ء مین حضرۃ الاستاذ علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے مجھے حیدرآباد دکن بھیجا تھا کہ وہان جاکر نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی مرحوم کے کتب خانہ سے وہ کتابین لے آؤن، جو نواب صاحب نے ندوۃ العلماء کو دی تھین، اس تعلق سے مین نے تقریباً ایک مہینہ نواب صاحب مرحوم کے ساتھ اُن کے کتب خانہ مین کتابون کے نکالنے اور رکھنے کا کام کیا، نواب صاحب مرحوم بنفس نفیس اسٹول پر چڑھکر ایک ایک کتاب کو نکال کر دیتے جاتے تھے، اور مین اُن کو علیحدہ رکھتا جاتا تھا، اسی ضمن مین ایک مختصر سے فارسی رسالہ پر نظر پڑی، جس پر مکاتبات عمر خیام و

---

[1] "این کتاب با رسالہ عربی و فارسی از حضرت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وکشاف معضلات حقایق یعنی حکیم الملک صاحب ادام اللہ تعالیٰ این فقیر خاکسار یوسف علی الفقار دائم الحال در دعا بودہ با تمام رسانید ۱۰۲۷ھ"

لفظ حکیم الملک صاحب سے ظاہر ہوتا ہے، کہ حکیم الملک اور کاتب گو ایرانی ہین، مگر دونون ہندوستان مین تھے، ۱۰۲۷ھ جہانگیر کا عہد حکومت ہے، اور اس مین حکیم الملک گیلانی مشہور تھے، (دیباچۂ تزک جہانگیری، اسماے حکما،)

...... (دوسرے نامور کا نام یاد نہین) لکھا تھا، اور اُسکی لوح پر مرقوم تھا "یکے از نوادر کتبخانۂ بلگرام"۔ رسالہ کی زبان فارسی، اور اوراق کی تقطیع چھوٹی تھی، اور ضخامت کا اندازہ سو سوا سو صفحون کا ہے، مین نے وہ رسالہ بھی بدنصیب ندوہ کی قسمت مین شامل کر دیا، اور قیامگاہ پر اگر وہ رسالہ صاحب خانہ اور دوسرے لوگون کو دکھایا، اور پھر اس کو اپنی ناتجربہ کاری سے کتابون کے ڈھیر مین شامل کر دیا، دوسرے دن جب اس خرمن مین اس خوشۂ پروین کو تلاش کیا، تو اُس کو ناپید پایا، دل پر بجلی سی گر پڑی، اور آج تک وہ زخم تازہ ہے، ہزار تلاش پر بھی کچھ پتہ نہ چلا کہ اس کو زمین کھا گئی یا آسمان لیکن بہرحال وہ حیدرآباد ہی کی زمین و آسمان مین ہے، عالی رومی نے رسالۂ تبریز کے حوالہ سے لکھا ہے کہ..... "و مولنا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، و احیاناً مراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودند" اس فقرہ سے ہم کو اسی "یوسف گم گشتہ" کی "بوے پیراہن" آتی ہے،

۱۶- رسالۂ مکعبات (اس کا ذکر گنج دانش محمد تقی خان حکیم مطبوعۂ اصفہان ۱۳۰۵ھ مین ہے)

۱۷- عرائس النفائس (شہرزوری نے غلطی سے ذکر کیا ہے[1])

۱۸- رباعیات و اشعار کا مجموعہ،

اسکے حسب ذیل دو نئے رسالون کا ذکر فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعہ رباعیات عمر خیام کے دیباچہ مین کیا ہے،

۱۹- رسالۂ نوروزنامہ،

۲۰- باب در مجموعۂ روضۃ القلوب، (دیباچۂ مجموعۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی پریس برلن)

[1] اس غلطی کا ازالہ آگے ہوگا،

۲۱- رسالہ بالعجیۃ فی کلیات الوجود (بروکلمن، وقزوینی در حواشی چہار مقالہ)

تصانیف کی تعداد | یہ تمام تصانیف جنکا ذکر اوپر گذرا ہے، تعداد مین (۲۱) ہین، لیکن درحقیقت اُن مین بعض مکرر ہین، اور بعض بے سند ہین، میرے خیال مین رسالہ نمبر (۱) "مختصر در طبعیات"، اور رسالہ نمبر (۵) "لوازم الامکنۃ" ایک ہین، اس کے رسائل مختصر مضامین ہین، جن کے کوئی نام نہین لوگ موضوع بیان کو دیکھکر ان کو مختلف نامون سے یاد کرتے ہین، اسی طرح "میزان الحکم" اور رسالہ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ ایک ہین، رسالۃ البرہان علی طرق استخراج المکعبات (۱) اور رسالہ مکعبات (۱۶) ایک ہین، رسالہ نمبر (۳) کون وتکلیف اور رسالہ نمبر (۱۱) تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہین، اور رسالہ نمبر (۱۲) مسائل ثلاثہ، رسالہ کون وتکلیف (۳ و ۱۱) ہی کا تتمہ ہے، اور رسالہ نمبر (۱۳) و رسالہ نمبر (۱۴) باہم مسلسل ومربوط اور ایک ہی زنجیر کی ٹوٹی ٹوٹی کڑیان معلوم ہوتی ہین، رسالہ بحث وجود نمبر (۲) یا تو یہی ہین یا فارسی رسالہ کلیات الوجود نمبر (۲۱) ہے، نمبر (۲۰) "باب روضۃ القلوب" درحقیقت اسی رسالۃ بالعجیۃ فی کلیات الوجود" نمبر (۲۱) کا آخری باب ہے، یہ علیحدہ کوئی چیز نہین،

تصنیفات کی صحیح فہرست | اب اس کی تصنیفات کی صحیح اور مرتب فہرست حسب ذیل ہے،

نام	حوالہ
۱- رسالہ مکعبات	(جبر ومقابلہ خیام مین اسکا حوالہ ہے)
۲- رسالۂ جبر ومقابلہ،	(چلپی نے کشف الظنون مین ذکر کیا ہے)
۳- رسالہ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس	(بروکلمن)

نام	حوالہ
۴- زیج ملک شاہی،	(تحفۂ شاہیہ و چلپی)
۵- رسالۂ مختصر در طبیعیات (بیہقی) یا لوازم الامکنۃ	(تاریخ الفی)
۶- میزان الحکم (تاریخ الفی) یا رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ، مقداری الذہب والفضۃ	(بروکلمن)
۷- رسالۂ کون و تکلیف و رسالۂ اسلۂ ثلاثہ	(بیہقی و شہرزوری)
۸- رسالۃ فی کلیات الوجود (فارسی)	(بروکلمن)
۹- رسالۂ موضوع علم کلی و وجود، (عربی)	(بیہقی و شہرزوری)
۱۰- رسالۂ اوصاف یا رسالۃ الوجود (عربی)	"
۱۱- بعض عربی اشعار،	
۱۲- رباعیات فارسی،	
۱۳- مکاتبات خیام د...... (فارسی)	(گم شدہ)

تصانیف پر تبصرہ

۱۔ رسالہ استخراج اضلاع مربعات

و

ملعبات

خیّام کی تصنیفات مین غالباً یہی اوسکی سب سے پہلی تصنیف ہے، لیکن اسکا ذکر اس کے کسی سوانح نگار نے نہین کیا ہے، حالانکہ اُس نے خود اپنے رسالۂ جبر و مقابلہ مین اس کا بہ تصریح نام لیا ہے،

شمس الملک خاقان بخارا کے حال مین پہلے اور پھر رسالۂ جبر و مقابلہ کے بیان مین آگے جو کچھ قرائن جمع کئے گئے ہین اور کئے جائین گے، اُن سے بخوبی ہویدا ہے کہ اس کا رسالۂ جبر و مقابلہ ۴۶۴ھ اور ملک شاہی دور سے پہلے کی تصنیف ہے، اس ابتدائی تصنیف مین خیّام نے اپنے اس رسالہ کا ضمناً نام لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا یہ مختصر رسالہ، اس کے رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے کی تصنیف ہے، وہ پہلے یہ بیان کرتا ہے، کہ مربع اور مکعب چیزون کے اضلاع دریافت کرنے کے چند طریقے اہل ہند کو معلوم تھے، جو معمولی استقرار پر مبنی ہین، اور وہ

ایک سے لیکر نو تک کے مربعات ہیں یعنی ایک، دو، تین کے مربعات اور اسی طرح ان کے مضروبات جیسے دو کو تین میں ضرب دیکر حاصل ضرب نکالا جائے۔

غالباً اس بیان سے اس کا مقصود وہ طریقۂ حساب ہے جس کو ہم اہل ہند "پہاڑا" کے نام سے جانتے ہیں، اسکی اصل عبارت یہ ہے،

وللهند طرقٌ فى استخراج اضلاع المربّعات والمكعّبات مبنية على استقراءٍ قليلٍ، وهو معرفة مربّعات الصّور التسعة، اعنى مربّع الواحد والاثنين والثلاثة وكذالك مضروب بعضها فى بعض اعنى مضروب الاثنين فى الثلاثة ونحوها۔ (ص۱)

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک کتاب اس طریقۂ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کی دلیلوں پر ہے، اور ہم نے اس کی بہت سی قسمیں اور اضافے کی ہیں یعنی مالُ المال، مالُ الکعب، کعبُ الکعب وغیرہ کے اضلاع کو دریافت کرنے کے

له اعلم ان اصحاب الجبر والمقابلة يسمون العدد المجهول شيئًا، ومضروب ذلك العدد المجهول فى نفسه مالًا، وحاصله فى المال كعبًا ومكعّبًا، وحاصله فى الكعب يسمّى مال مالٍ، وحاصله فى مال مال يسمّى مال كعبٍ، وحاصله فى مال الكعب يسمّى كعب كعبٍ۔ (مفاتيح العلوم خوارزمی مطبوعۂ بریل ص۲۰۰ حاشیہ)

جبر و مقابلہ والے عدد مجہول کو شئی کہتے ہیں، اور اس عدد مجہول کو اسی سے ضرب دے کر مضروب کو مال، اور مال کے حاصل ضرب کو کعب اور مکعب، اور کعب کے حاصل ضرب کو مال المال، اور مال المال کے حاصل کو مال کعب، اور مال کعب کے حاصل کو کعب الکعب۔

قواعد، جہان تک بھی ہو، یہ قواعد اب تک کسی نے نہین دریافت کئے تھے، ان قواعد کے دلائل، عددی ہین جو کتاب الاسطقسات کے عددیات پر مبنی ہین،

اس کی اصل عبارت یہ ہے،

ولنا کتابٌ فی البرھان علی صحۃ تلک الطرقِ، وتادیتھا الی المطلوبات وقد غزرنا انواعھا اعنی من استخراجِ اضلاعِ مال المال ومال الکعب وکعب الکعب بالغاً ما بلغ، ولم یُسْبق الیہ، وتلک البراھین انما ھی براھین عددیۃ مبنیۃ علی عددیات کتاب الاسطقسات[1]،

صاحبِ نظام الملک نے گنج دانش مؤلفہ محمد تقی خان حکیم (مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ ص ۵۲۲ بضمن حالات نیشاپور) کے حوالہ سے اس کی ایک کتاب کا نام "علم المساحۃ والمکعبات" ذکر کیا ہے[2]، معلوم نہین اس کی قدیم سند کیا ہے، بظاہر یہ اسی "رسالہ استخراجِ اضلاعِ مربعات والمکعبات" کا دوسرا نام معلوم ہوتا ہے،

۲- جبر ومقابلہ

یہ خیام کی دوسری کتاب ہے، اس کا پورا نام "رسالۃٌ فی براہین الجبر والمقابلہ" ہے، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین جبر ومقابلہ کے تحت مین اسکا ذکر کیا ہے، اور اسکی چند سطرین نقل کی ہین، جو مطبوعہ نسخہ کے مطابق ہین،

[1] یہ دونون عبارتین رسالہ جبر ومقابلہ خیام کے ص ۹ مین ہین، مطبوعہ پیرس [2] نظام الملک طوسی ص ۴۵۶، کانپور،

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہولینڈ کی لائیڈن لائبریری مین تھا، یورپ مین اسکا پہلا حوالہ ۱۷۴۲ء مین گیرالڈ میرمین (GERALD MEERMAN) نے اپنی کتاب کے دیباچہ مین دیا، پھر موسیو سیدیو (SEDELLOT) نے ۱۸۳۴ء کے ایشیاٹک سوسائٹی جرنل کے ایک مضمون مین دیا، پھر اس کا دوسرا نسخہ پیرس کے کتب خانہ مین ملا، آخر ایشیاٹک سوسائٹی پیرس کے ایک فاضل ممبر موسیو الیف ویپکے (F. WOEPCKE) نے ۱۸۵۱ء مین اس کو فرنچ ترجمہ کیساتھ پیرس سے چھاپ کر شائع کیا،[۱]

یہ مطبوعہ رسالہ (۱۵) صفحون کے باریک ٹائپ مین ہے،

خیام نے یہ کتاب میرے خیال مین جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے ۴۶۷ھ سے پہلے ترکستان کے کسی شہر، بخارا یا سمرقند مین شمس الملک خاقان بخارا کی مملکت مین لکھی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ اس وقت تک شمس الملک تک نہین پہنچا تھا، ورنہ وہ اپنی کتاب اسی قدر شناس کے نام جو اس کو تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا تھا معنون کرتا، لیکن اس نے اپنی یہ کتاب سمرقند کے ایک دولتمند فاضل قاضی القضاۃ ابو طاہر کے نام معنون کی ہے،[۲] اور جو جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے غالبًا ابو طاہر ساری سمرقندی المتوفی ۴۸۲ھ ہین، اس لیے جرمن فاضل فریڈرک روزن کے اس قیاس سے مجھے سخت اختلاف ہے،

پس از فوت ملک شاہ زیجیکہ او درست کردہ بود خراب شد و کار عمر از رونق افتاد و گویا رسالۂ

---

[۱] انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ صفحہ ۱۰۱ ۱۹۱۱ء و فرنچ مقدمہ بر رسالۂ جبر و مقابلۂ خیام، پیرس،

[۲] صاحب نظام الملک نے رسالۂ جبر و مقابلہ کا نظام الملک کے نام تہدیہ ہونا جو بیان کیا ہے، (صفحہ ۴۵۶) وہ خلاف واقعہ ہے،

جبر و مقابلۂ خود را در ہمین اوقات پژمردگی تالیف کردم (مقدمہ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص۲۷)

کہ ملکشاہ کے بعد محمد بن ملکشاہ اور دوسرے امرا اس کے قدر دان موجود تھے، جنکے نام وہ اسکو معنون کر سکتا تھا،

مسلمانون مین جبر و مقابلہ (الجبرا) کا فن خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین پیدا ہوا، اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے جو مامون کا معاصر تھا، اس پر پہلی عربی کتاب لکھی، جو لندن مین ۱۸۳۱ء مین انگریزی ترجمہ و حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہے، بعد کو جبر کے دو رسالے یونانی سے عربی مین ترجمے ہوئے، ایک دیوپانطوس کا جس کو قسطا بن لوقا معاصر مقتدر (۲۹۵ھ و ۳۲۰ھ) نے، اور دوسرا ابرخس کا جس کو ابوالوفا بوزجانی المولود ۳۲۸ھ نے ترجمہ کیا،

خیام کے رسالہ جبر و مقابلہ کے صفحہ صفحہ سے ہویدا ہے، کہ اس نے اپنے اس رسالہ کو بڑی کوشش، محنت اور استقصاء کے ساتھ لکھا ہے، اور اپنی نئی تحقیقات پر آپ نازان اور خوش ہوتا ہے، اس فن پر جس قدر ممکن کتابین تھین، ان کو پڑھتا ہے، اور ان کی غلطیون کی اصلاح کرتا ہے، یہی واقعہ اس راز کو فاش کرتا ہے کہ یہ اس کے اوائل کی تصنیف ہے، جب وہ ہنوز فلسفہ لاادریت کے انتہائے کمال کو نہیں پہنچا تھا، جبر و مقابلہ کی پہلی کتابون کے پڑھنے کا ذکر انکی ان عبارتون سے ثابت ہے،

وعادۃ الجبریین ان یسمّوا (ص۶)	[illegible]	جبر و مقابلہ کے عالمون کی عادت ہے کہ وہ ...	[illegible]
والذی فی کتب الجبریین، (ص۹)		اور جو مسئلہ جبر و مقابلہ دانون کی کتابون میں ہے ...	
وثلاثۃ من ھذہ الاصناف		اور ان چھ اصناف مین سے تین اہل جبر و مقابلہ	

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین کہتا ہے،

ان احد المعانی التعلیمیة المحتاج
الیها فی جزء الحکمة المعروف
بالریاضی هو صناعة الجبر
والمقابلة الموضوعة
لاستخراج المجهولات العددیة
والمساحیة، وان فیها اصنافا
یحتاج فیها الی اصناف من
المقدمات متعاصة جدا،
فتعذر حلها علی اکثر الناظرین
فیها، اما المتقدمون فلم
یصل الینا منهم کلام فیها،
لعلهم لم یتفطنوا لها بعد
الطلب والنظر، او لم یضطر
البحث ایاهم الی النظر فیها،
او لم ینقل الی لساننا کلامهم فیها،
واما المتاخرون فقد عن

تعلیمی امور مین سے ایک فن جبر ومقابلہ ہے
جسکی حکمت کی اُس شاخ مین جسکا نام
ریاضی ہے ضرورت پڑتی ہے، جبر ومقابلہ اس
لیے بنایا گیا ہے کہ اس سے نامعلوم عدد
اور مساحت کو دریافت کیا جائے، اس
فن مین کئی مسائل ہین، جن کے حل کرنے
مین چند نہایت مشکل مقدمات کی ضرورت
ہوتی ہے، جنکا حل اکثر علماے فن سے
نہین ہو سکا، اگلے محققین کی کوئی تصنیف
اس بارہ مین مجھ کو نہین ملی، معلوم
نہین کہ تلاش وتحقیق کے بعد وہ اُنکو
نہین سمجھ سکے، یا اُن کو اپنے اثناے
تحقیق مین ان مقدمات کی ضرورت
ہی پیش نہ آئی، یا ہماری زبان مین
ان کی کتاب کا ترجمہ نہین ہوا،
پچھلے لوگون مین سے ماہانی اس مقدمہ

للماهانی منهم تحلیل المقدمة	کا حل جبر و مقابلہ سے کرسکا ہے، جس کو
التی استعملها ارشمیدس	ارشمیدس نے اپنی کتاب الکرۃ والاسطوانۃ
مسلمة فی الشکل الرابع من	کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل میں
المقالة الثانیة من کتابه	مسلم مان کر استعمال کیا ہے، تو ماہانی
فی الکرة والاسطوانة بالجبر	کو دوسرے چند متعادل کعاب[1]، اموال[1]
فأدی الی کعاب و اموال و	اور اعداد کی ضرورت پیش آئی جن کو
اعداد متعادلة، فلم یتفق له	غور کے بعد بھی وہ جب حل نہ کرسکا
حلها بعد ان افکر فیها ملیًّا،	تو اس نے یہ یقین کرلیا کہ ان کا حل
فجزم القضاء بانه ممتنع حتی	ناممکن ہے، یہانتک کہ ابو جعفر خازن
نبع (نبغ؟) ابو جعفر الخازن	پیدا ہوا، اور اس نے ان مشکلات
وحلها بالقطوع المخروطیة	کو قطوع[2] مخروطیہ سے حل کیا، پھر اہل
ثم افتقر بعده جماعةٌ من	ہندسہ[3] کا ایک گروہ ان مقدمات
المهندسین الی عدة اصناف	میں سے چند کا محتاج ہوا، تو بعض نے
منها، فبعضهم حلّ البعض و	گو کسی مقدمہ کا حل کرلیا، لیکن ان کل
لیس لواحد منهم فی تعدید	مسائل کے شمار کرانے اور ہر مسئلہ کے
اصنافها وتحصیل انواع کل صنف منها	اقسام کے حاصل کرنے، اور ان میں سے

[1] انگریزی اصطلاحات انکے لیے یہ ہیں، کعاب (کیوب)، اموال (اسکوئرز)، اعداد (نمبرز) [2] علم مثلثات (ٹرگنانومی) [3] ہندسہ (جیومیٹری)

متعلقًا والبرهان عليها كلام يعتد به	ہر مسئلہ پر دلیل قائم کرنے مین کوئی قابل
إلا على صنفين سأذكرهما،	شمار گفتگو نہین کی، صرف دو مسئلون
وإني لم أزل كنت شديد	پر دلیلین پیش کین جنکا ذکر مین کرونگا
الحرص على تحقيق جميع أصنافها	اور مین ہمیشہ سے جبر و مقابلہ کے تمام
وتمييز الممكن من الممتنع	مسائل کی تحقیق کا حریص تھا، اور اُس کے
في أنواع كل صنف ببراهين،	ممکن الحل اور غیر ممکن الحل مسائل مین بدلائل فرق
لمعرفتي بأن الحاجة إليها	جاننے کا مشتاق تھا، کیونکہ مین جانتا تھا
في مشكلات المسائل ماسّة	کہ مشکل سوالون کے حل کرنے مین انکی
جدًّا، (ص۲)	بڑی ضرورت پڑتی ہے،

صفحہ ۶ و ۷ مین خیام نے وہ مسائل گنائے ہین جنکا حل متقدمین کر چکے تھے، اور وہ مسائل ذکر کئے ہین جنکو اگلے لوگ حل نہ کر سکے، اور اُن کو خود اس نے اپنی تحقیق سے حل کیا ہے[1]

وثلاثة من هذه الأصناف	ان چھ مسائل مین سے تین مسئلے اہل جبر و
الستة مذكورة في كتب الجبريين	مقابلہ کی کتابون مین مذکور ہین....
...... ولم يبرهنوا	..... لیکن اُن پر ہندسہ سے
عليه من الهندسة (ص۶)	دلیل نہین قائم کی ہے،

[1] مجھے افسوس ہے کہ مین اس فن سے آشنا نہین، بلکہ اس کے فنی مباحث کو مین سمجھ بھی نہین سکتا، اس لیے مین اس کتاب پر صرف تاریخی حیثیت سے بحث کر رہا ہون،

وهذه الثلاثة مذكورة في كتب الجبريين ومبرهن عليها من جهة الهندسة واما من جهة العدد فلا، (ص ٦)

اور یہ تین مسئلے جبر و مقابلہ والوں کی کتابوں میں مذکور ہیں، اور ہندسہ سے اُن پر دلیلیں دی گئی ہیں، لیکن حساب و عدد سے دلیل نہیں دی گئی،

وهذه الستة الاصناف لم يوجد في كتبهم منها شيء الا الكلام في واحد منها مبترًا وسابينها وابرهن عليها من جهة الهندسة لا من جهة العدد. (ص، ٥٥)

اور ان چھ مسئلوں میں سے ایک بھی اُن کی کتابوں میں مذکور نہیں صرف ایک مسئلہ کی نسبت متفرق باتیں کی گئی ہیں، جن کو میں آگے بیان کرونگا اور اُسپر ہندسہ سے دلیل دونگا، عدد سے نہیں،

صفحہ ۲۶ میں کہتا ہے،

وهذا التماس او التقاطع لم يتفطن له ابو الجود المهندس الفاضل حتى جزم القضاء بان ...... كانت المسئلة مستحيلة وابطل في حكمه هذا وهذا الصنف هو الذي اخطأنا ......

اس تماس اور تقاطع کو فاضل مُہندس ابوالجود یہ فیصلہ کرلینے کے سبب سے کہ یہ مسئلہ محال ہے نہیں سمجھ سکا، اور وہ اپنے اس فیصلہ میں غلطی پر تھا، اور یہ وہی ایک مسئلہ ہے جن کی ماہانی کو مسائل مشکلانہ میں سے ضرورت پڑی،

عدلنا عن ان نأتي بمثالها لان المسئلة حتى تبين لبعض (ص ۳۲)

صفحہ ۴۳ مین کہتا ہے،

واما المسئلة التی اضطرت واحدا من المتاخرین الی هذا الصنف هی هذه .... فاستخرج المسئلة هذا الفاضل بعد ما اعیت هذه المسئلة جماعة من فضلاء العراق ومنهم ابو سهل القوهی رحمه الله الا ان هذا المستخرج رضی الله عنه مع فضله وعظم قدره فی الریاضیات لم یخطر بباله هذه الاختلافات وفی مسائل هذا الصنف ما یتصل وهذا الفاضل هو ابو الجود،

اور لیکن وہ مسئلہ جس نے متاخرین مین سے ایک کو اس کی طرف مضطر کیا، یہ ہے .... تو اس فاضل نے اس کو حل کر لیا، حالانکہ عراق کے فضلاء جیسے ابو سہل کوہی رحمہم اللہ سے یہ حل نہ ہو سکا تھا، لیکن یہ حل کرنے والا فاضل (خدا اس سے راضی ہو) با این ہمہ ان اختلافات کو نہین سمجھا، اور اس صنف مین جو ناممکن مسائل ہین، اُن کو نہین جانا، اس فاضل کا نام ابو الجود ہے،

صفحہ ۴۴ مین وہ ابو علی ابن الہیثم مصری کا ذکر کرتا ہے، جو علم مرایا اور ریاضیات کا بڑا امام تھا،

وذالك قد بینه ابو علی ابن الهیثم رحمه الله تعالی،

اور اس کو ابو علی بن ہیثم نے خدا اس پر رحم کرے بیان کیا ہے،

آخر مین کہتا ہے کہ میرے ان مقدمات کے سمجھ لینے کے بعد وہ تمام مشکلات حل ہو جائینگے جن کو اگلے علماء نہین سمجھ سکے تھے،

فمن وقف علی ھذہ المقدمات	ان مذکورۂ بالا مقدمات سے جو واقف
المذکورۃ واتفق لہ مع ذلک	ہو چکا، اور اس کے ساتھ اوس کی
قوۃ فی الطبع ودربۃ فی	طبیعت مین تیزی، اور اس کو مسائل
المسائل لم یکد یخفی علیہ	کا عملی تجربہ ہو، اس سے وہ مسئلے
من المسائل المعتاصۃ علی	پوشیدہ نہ رہین گے، جن کو اگلے حل
المتقدمین شئی، (ص ۴۶)	نہ کر سکے تھے،

اس کتاب کی تصنیف کرنے کے پانچ برس بعد کسی نے اس سے ابو الجود محمد بن لیث ھندس کی کتاب کا ذکر کیا تو اس نے اس پر ایک مختصر ضمیمہ لکھکر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی کہتا ہے،

ھذا وقد حکی لی بعض من شدا	یہ اور مجھ سے ایک شخص نے جو کچھ قدر
شیئاً نزراً من الھندسۃ بعد	علم ہندسہ سے آشنا تھا، میرے اس
تالیفی ھذہ الرسالۃ بخمس	رسالہ کی تالیف کے پانچ برس بعد
سنین ان لابی الجود محمد بن	ذکر کیا کہ ابو الجود محمد بن لیث ھندس
اللیث المھندس رحمہ اللہ	(خدا اس پر رحمت کرے) نے ان
کلاماً فی تعدید ھذہ الاصناف (ص ۶۰)	اقسام کے گنانے مین کچھ بحث کی ہے،

پھر ابو الجود کی غلطی ظاہر کی ہے،

وبعد فان واحداً من اصحابنا	بعد ازین، ہمارے دوستون مین سے ایک
اقترح علینا ان نبین خطأ	نے ہمسے فرمایش کی کہ ہم ابوالجود محمد بن لیث
ابی الجود محمد بن اللیث فی الصنف	کی اس غلطی کو واضح کرین، جو اُس نے
الخامس، (ص ۴۰)	پانچوین قسم مین کی ہے،

ان اقتباسات سے واضح ہے کہ اس نے کس محنت، مشقت، جانفشانی، کوشش اور استقصاء سے یہ کتاب لکھی ہے، کیا یہ بخیل العلم کا کارنامہ ہے؟ اس سے ظاہر ہے کہ اُس کی یہ کتاب اس کی جوانی کے علمی جوش وخروش کا نتیجہ ہے، اس کے بڑھاپے کی سرد مہری کا نہین، جب رسمی علم کی آخری حقیقت اس کے سامنے بے نقاب ہوچکی تھی، اور وہ لاادریت کے بدولت ان علوم وفنون کی بے قدری و ہیچ میرزی کا معتقد ہوچکا تھا،

اس کتاب مین اس نے جن ہندسین اسلام کے نام لیے ہین، اُن کے اسماء اور سنین حسب ذیل ہین،

۱- ماہانی، ابوعبداللہ محمد بن عیسیٰ بغدادی، (الموجود ۲۳۹ھ و ۲۵۰ھ)[1]

۲- ابوسہل قوہی (کوہی) المتوفی فی اواسط قرن رابع، (اواسط ۳۰۰ھ)

۳- ابوالجود محمد بن لیث ہندسی، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا معاصر تھا،

۴- ابوعلی بن ہیثم، المتوفی مین ۴۳۰ھ و ۴۳۲ھ

[1] ماہانی کی تاریخ حکماء کے تذکروں مین نہین، ابن یونس حاکمی المتوفی ۳۹۹ھ نے اپنی زیج حاکمی مین ماہانی کے مشاہدات فلکی کی تاریخ ۲۳۹ھ و ۲۵۰ھ نقل کی ہے، زیج حاکمی مرتبہ کوسن مطبوعہ پیرس ۱۸۰۴ء ص ۱۰۰، ۱۰۷ و ۱۲۰، ابن ابی اصیبعہ ۲/۱۴، القفطی ۲۲۲

لیڈن کے کتب خانہ میں (FOL, 1716) محمد بن لیث کا وہ رسالہ ہے جو اس نے ماہانی کی کتاب پر لکھا ہے، (فرنج ضمیمۂ خیام ص ۱۰۲) ابو الجود کا ایک اور رسالہ ہے، جس میں ابو ریحان بیرونی کے ایک سوال کا جواب دیا ہے، جس کا عنوان یہ ہے، جواب الشیخ الفاضل ابی الجود محمد بن اللیث ایدہ اللہ عما سالہ عنہ الاخ الفاضل ابو الریحان محمد ابن احمد البیرونی (فرنج ضمیمۂ خیام ص ۱۱۱) بہرحال ان ناموں کے لکھنے کے بعد عموماً خیام نے رضی اللہ عنہ یا رحمۃ اللہ تعالیٰ لکھکر یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس تالیف کے وقت وہ سب مر چکے تھے، ان مرنے والوں میں آخری قریب نام ابن ہیثم کا ہے جو سنہ ۴۳۰ھ اور سنہ ۴۵۰ھ کے درمیان مرا، (عیون الانباء ص ۹۰ ج ۱) اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب سنہ ۴۵۰ھ کے بعد لکھی گئی ہے، ہم نے تخمینی طور سے خیام کی پیدائش کا سال سنہ ۴۳۰ھ قرار دیا ہے، اس لئے یہ کتاب تحصیلِ کمال کے بعد اور رصد خانۂ ملکشاہی میں جانے سے پہلے سنہ ۴۶۰ھ اور سنہ ۴۶۷ھ کے درمیان میں تالیف پا سکتی ہے،

۳- زیجِ ملکشاہی

رصد خانہ کے کاموں کے تذکرہ میں زیج ملکشاہی کا ذکر پہلے آچکا ہے، خواجہ نصیر طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ نے معرفتِ تقویم میں سی فصل کے نام سے ایک فارسی رسالہ لکھا ہے، اُس کی شرح عبد الواحد نام کسی ہیئت دان نے بعد کو لکھی ہے، اس شرح میں اس نے خیام کی اس زیج کا ذکر کیا ہے، اور حاجی خلیفہ چلپی متوفی سنہ ۱۰۶۷ھ نے کشف الظنون میں زیج کے

سلسلہ مین اسی شرح کے حوالہ سے اسکی اس زیچ کا ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

"زیج ملکشاہی لعمر الخیام، ذکرہ عبدالواحد فی شرح سی فصل"

اس زیچ کا تذکرہ، اس سے بھی پہلے علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ کی تحفۂ شاہیہ مین ملتا ہے[1]، باب التواریخ مین ہے:۔

و مما ذکرنا یعرف خطاء	اور ہمنے جو بیان کیا اس سے خیام کی وہ غلطی
عمر الخیام فی زیجہ الذی	معلوم ہوگئی جو اس نے اپنے اوس
وضعہ حیث ذکر ان فی	زیچ مین کی ہے، جسکو اس نے تالیف
کل اربع سنین تکون کبیسۃ	کیا ہے، اور جسمین یہ بیان کیا ہے کہ ہر
دائما،	چار سال کے بعد ہمیشہ لوند ہوگا،

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیام نے اپنی زیچ مین اپنی تاریخ جلالی کے اصول بیان کئے تھے،

۴۔ رسالہ مصادرات اقلیدس،

اس رسالہ کا نام "رسالہ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس" ہے، یہ کتاب ابھی چھپی نہین، اور نہ مین نے دیکھی ہے، اور نہ کسی دیکھنے والے نے اس کا حال لکھا ہے، البتہ بروکلمن نے اپنی تاریخ علوم عرب مین لکھا ہے، کہ "اس کا قلمی نسخہ لائیڈن (ہالینڈ) کے کتبخانہ

---

[1] تحفۂ شاہیہ کا قلمی نسخہ اورینٹل لائبریری پٹنہ مین نظر سے گذرا، جسکا نمبر ۲۹۰۲ ہے،

مشرقی مین محفوظ ہے[۱]؛ اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مین اقلیدس کی ان شکلون کی مشکلات حل کیگئی ہونگی، جنکا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر موقوف ہی، مگر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اس کتاب کا نام انگریزی ترجمہ مین یہ لکھا ہے "اقلیدس کے حدود (تعریفات) کے چند مشکلات[۲]" اگر یہ صحیح ہے تو اس رسالہ کا تعلق، اشکال کے بجائے حدود سے ہوگا،

خیام کی یہ چار کتابین ریاضیات سے متعلق ہین،

۵- رسالۂ طبیعیات و لوازم الامکنۃ،

سب سے پہلے بیہقی نے اس کے اس رسالۂ طبیعیات کا ذکر کیا ہے، کہتا ہے،

ولہ ضنۃ بالتصنیف والتعلیم لم	اسکو تصنیف کرنے اور پڑھانے مین بخل تھا، اُسنے
یکتب تصنیفاً الا مختصراً فی الطبیعیات…	کوئی کتاب نہین لکھی لیکن ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین…

یہی عبارت ذرا تغیر سے شہرزوری مین ہے،

لہ مختصر فی الطبیعیات و…	اسکا ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین ہے اور…

یہ طبیعیات کا کیا رسالہ تھا؛ اور طبیعیات کی کس صنف سے متعلق تھا، مذکور نہین، مگر تاریخ الفی کے مصنف احمد ٹھٹوی سندھی نے لوازم الامکنۃ کے نام سے خیام کے جس رسالہ کا ذکر کیا ہے، اوسکی تفصیل یہ لکھی ہے،

---

[۱] حواشی چہار مقالہ ص ۲۴۰ بحوالہ تاریخ علوم عرب بروکلمن ج اص ۴۷۱،

[۲] مقدمۂ رباعیات خیام از ڈاکٹر ڈینی سن راس مطبوعۂ میتھیون پریس لندن ۱۹۰۰ء ص ۲۴،

غرض آن رسالہ دریافتن فصول اربعہ است وعلت اختلاف ہوائے بلاد واقالیم (مظفریہ ص ۳۴)

خیام اپنے مختصر رسالون کا آپ نام نہین رکھتا، لوگ عنوان مضمون سے نام بطور خود متعین کرلیتے ہین، خیال ہوتا ہے کہ یہ مختصر رسالہ طبیعیات اور رسالہ لوازم الامکنۃ دونون ایک ہین، بیہقی نے اس کو صرف "مختصراً فی الطبیعیات" کہدیا ہے، اور اسی کو تاریخ الفی نے موضوع کے لحاظ سے مسمّٰی بلوازم الامکنۃ" لکھا ہے، یعنی وہ رسالہ جس مین مکان کے لوازم وخصائص طبعی کا ذکر ہو، جو تمامتر طبیعیات کی بحث ہے، اور آجکل اس بحث کو کہ موسمون کا تغیر کیون اور کیونکر ہوتا ہے اور مختلف اقلیمون کی آب وہوا مین سردی وگرمی کا اختلاف کیون اور کس طرح ہوتا ہے، جغرافیہ طبعی مین ذکر کرتے ہین، احمد ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین اس رسالہ لوازم الامکنۃ کے مضامین کی جو تفسیر کی ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ رسالہ اس نے دیکھا تھا، اور اکبر کے زمانہ مین (۱۰۰۰ھ) وہ رسالہ ہندوستان مین موجود تھا، یا یہ کہ یہ بیان اس نے کسی اور کتاب سے نقل کیا ہے جسکا حوالہ اس نے نہین دیا ہے،

۶- میزان الحکم ورسالۂ معرفۃ مقداری الذہب والفضۃ

احمد ٹھٹھوی نے اس کے ایک اور رسالہ کا نام "میزان الحکم" بتایا ہے، اور اس کی تفصیل یہ کی ہے،

"انچہ از وے شہرت دارد، رسالہ ایست مسمّٰی بمیزان الحکم دربیان یافتن قیمت چیزہائے مرصع

بدون کندن جواہرازان ،، (مظفریہ ص ۳۲۷)

گوتھا (جرمنی) کے کتب خانہ مین ایک مختصر رسالہ حسب ذیل عنوان سے ہے،

للحکیم الفاضل ابی الفتح عمر بن	حکیم فاضل ابوالفتح عمر بن ابراہیم
ابراهیم الخیامی فی الاحتیال	خیامی کا رسالہ سونے اور چاندی سے
لمعرفة مقداری الذهب	ملاکر بنائے ہوئے جسم مین سے ہر ایک
والفضة فی جسم مرکب منهما،	کے وزن جاننے مین ،

ان دونون عبارتون کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس رسالہ کا ٹھٹھوی نے ذکر کیا ہے وہ بعینہ وہی ہے، جسکا ایک نسخہ گوتھا کی لائبریری مین موجود ہے،

گو خاص اس فن مین خیام سے اس کے حریف و معاصر المظفر اسفزاری کا نام زیادہ شہرت رکھتا ہے، جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسی فلزاتی ترازو کی تکمیل مین صرف کیا، اور اسکے علاوہ علم جر ثقیل و آلات مین بھی اس کو کمال حاصل تھا، شہرزوری مین ہے،

وهو الذی عمل میزان	اور اُسی نے ارشمیدس کی وہ میزان بنائی
ارشمیدس الذی یعرف به	جس سے کھوٹا اور کھرا پہچانا جاتا تھا اور
الغش والعیار وصرف عمره	اس مین اپنی عمر صرف کی، اور اس
فی ذلك وقبضه بخزانة	ترازو کو سلطانی خزانہ کے سپرد کردیا،
السلطان فخاف خازن السلطان	تو سلطانی خزانچی نے اسکو اس ڈر سے
.... ظهور خیانته فی الخزانة	توڑ ڈالا کہ اس سے اسکی بددیانتی نہ کھلجائے

بسبب هذا المیزان فلم وقت جزاء (۲۹)

خیام کے ایک اور معاصر عبد الرحمان خازن نے میزان الحکمۃ کے نام سے اس فن کے مباحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی، جسکا ایک نادر قلمی نسخہ جامع مسجد بمبئی کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسی نام کی ایک اور نادر تصنیف کتبخانہ آصفیہ حیدرآباد دکن مین موجود ہے، گو اس مین اسکے مصنف کا نام نہین، مگر اس کے مقالہ ثامنہ مین پانچوین ترازو الجامع ذو الکفات کا ذکر ابو حاتم مظفر اسفزاری کے انتساب سے ہے، اور پھر اسی مقالہ مین انھین مظفر کی اختراع کردہ ایک اور ترازو کا ذکر ہے،

کتبخانہ بمبئی کے نسخہ مین چند ابتدائی سطرین ایسی لکھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۵ھ مین چند حکما نے فلزات کے تولنے کی ترکیب پر مختلف رسالے لکھے تھے، عبارت یہ ہے، و بسطه المتاخرون فی شهور سنة خمس وعشرة وخمسمائة، اور حیدرآبادی نسخہ مین مختلف حکما کے رسائل ایک خاص ترتیب سے جمع کئے گئے ہین، چنانچہ چوتھے مقالہ مین ہے، فی ذکر موازین الماء للحکماء المتقدمین وهم ارشمیدس ومنالاوس ومحمد بن زکریا الرازی والامام عمر، یہ آخری نام امام عمر یعنی عمر خیام کا ہے، ۵۱۵ھ سلطان سنجر سلجوقی کے عہد حکومت کا سال ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطان کے حکم سے اس عہد کے مختلف حکما نے فلزات کے وزن پر رسالے لکھے تھے، جنمین سے تین حکیمون کے نام میزان الحکمۃ کے ان دونون مختلف نسخون سے معلوم ہوتے ہین، یعنی ابو حاتم مظفر اسفزاری، عبد الرحمان خازن، اور امام عمر خیام،

عمر خیام کا یہ رسالہ جو چند صفحون کی تالیف ہے غالبًا اسی سنہ ۵۱۵ھ مین لکھا گیا ہوگا، جسکا ذکر بیہقی نے اسے نسخہ میزان الحکمۃ مین ہے، اور یہ رسالہ بعینہٖ حیدرآبادی نسخہ کے مقالۂ رابعہ مین ہے، اور جرمنی کی گوتھا لائبریری مین خیام کا یہ رسالہ قلمی مستقلًا الگ موجود ہے، مگر ناتمام ہے، فریڈرک روزن نے اسی ناتمام نسخہ کو اپنے مطبوعۂ کاویانی رباعیات کے آخر مین شائع کردیا ہے،

۷- رسالۂ کون وتکلیف

اس رسالہ کا ذکر بیہقی اور شہرزوری نے کیا ہے، خوش قسمتی سے اس کا ایک نسخہ جو سنہ ۶۹۵ھ کا لکھا ہوا نہایت قدیم تھا، دوسرے بعض فلسفیانہ رسائل کے مجموعہ مین مصر کے ایک رئیس (نور الدین بک مصطفےٰ خسر عبد الحلیم پاشا عاصم) کے کتب خانہ مین موجود ہے، اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، یہ مجموعہ بوعلی سینا وغیرہ کے رسائل کے ساتھ سنہ ۱۳۳۰ھ مطابق سنہ ۱۹۱۲ء مین چھپ چکا ہے، اور اسوقت ہمارے سامنے ہے،

اس رسالہ کی حقیقت، جیسا کہ خود اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، یہ ہے کہ ابوعلی سینا کے شاگردون مین سے ایک صاحب جن کا نام ابو نصر محمد بن عبد الرحیم نسوی ہے، اور جو نواحِ فارس مین قاضی تھے، انھون نے سنہ ۴۷۳ھ مین خیام سے ۲ دو سوال پوچھے تھے،

۱- خدا نے یہ دنیا اور خصوصًا انسان کو کیون بنایا؟

۲- اور انسانون کو عبادات بجالانے کی تکلیف کیون دی؟

انھین ۲ دو سوالون کی وجہ سے اس رسالہ کا نام رسالۂ کون وتکلیف پڑگیا، پہلا سوال کون (ہستی) کی علت سے، اور دوسرا سوال تکلیف (احکامِ الٰہی) کی علت سے ہے،

اس کے شروع میں سائل نے خیام کو خطاب کر کے عربی کے چند شعر لکھے تھے جن میں سے یہ چار باقی ہیں،

ان کنت ترعین یاریح الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر میرے عہد کی رعایت تو کر سکتی ہے
فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی	تو علامہ خیام کو میرا اسلام پہنچا،
بوسی لدیہ تراب الارض خاضعۃ	جھک کر ان کی خاک قدم چوم،
خضوع من یجتدی جدوی من الحکم	اس ادب سے جیسے حکمت کا کوئی مستفید جھکتا ہے،
فھو الحکیم الذی تسقی سحائبہ	کہ وہی ایسا حکیم ہے جس کے برستے بادل
ماء الحیاۃ رفات الاعظم الرمم	بوسیدہ ہڈیوں کو آب حیات پلاتے ہیں،
عن حکمۃ الکون والتکلیف یا تسلہ	اس سے ہستی اور تکلیف کا سبب پوچھ،
تغنی براھینہ عن ان یقال لم	وہ وہ کہیگا کہ پھر اسکی دلیلیں کیوں کے سوال سے بے نیاز ہونگی

خیام نے جواب کے آغاز میں سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین سوالات ہیں،

۱۔ کیا یہ ہے؟ (اِنیّۃ)

۲۔ اگر ہے تو کیا ہے؟ (ماھو؟)

۳۔ اور کیوں ہے،؟ (لِمَ ھو؟)

پھر بتایا ہے، کہ ہر وہ شی جو دنیا میں موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہویت (ماہیت) سے کبھی خارج نہیں ہو سکتی ہے، البتہ لمیت سے بعض وجود بے نیاز ہو سکتے ہیں، اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی دو قسمیں ہیں، ایک واجب الوجود، اور دوسری ممکن الوجود،

علت اور سبب کا سوال ضرور ہے کہ کہین جا کر رُکے، اور ایک ایسی علت پر جا کر انتہا ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے، اور ممکن الوجود کے تمام اسباب وعلل بالآخر علۃ العلل یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہین، واجب الوجود جسطرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے، اسی طرح اس کے اوصاف وصفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہین، اس لئے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اُس نے کیون بنایا، اور سہت کیا؟ یہ واجب الوجود کے جود وکرم کی صفت کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے، اور ہم موجود ہین"

اس کے بعد اس نے موجودات کی ترتیب اضافی کی فضیلت پر بحث کی ہے، اور لکھا ہے کہ اس مسئلہ مین بہت سے لوگ سرگردان ہین، اور شاید مین اور معلم افضل المتاخرین شیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبداللہ البخاری اعلی اللہ درجتہ" نے اس پر پورا غور کیا، اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے؛

اس کے بعد جو عبارت ہے، اس سے خیام کی لاادریت کا پردہ فاش ہوتا ہے، کہتا ہے،

وانتھی بنا البحث الی ما قنعت	اور بحث وتحقیق وہان تک پہنچی، جہان ہمارے
بہ نفوسنا القانعۃ بالشئ	اس نفس کو قناعت ہوگئی، جو معمولی غلط
الرکیک الباطل المزخرف ظاہرًا	نمائشی، ظاہر چیز (علم) پر قانع ہو جایا کرتا ہے،
واما القوۃ الکلام فی نفسہ	اور یا درحقیقت بات ہی فی نفسہ ایسی
قوی نہ بحیث یجب ان یقنع بہ	قوی اور پرزور ہوتی ہے کہ اس کو تسلیم
(ص ۱۷۱)	کر لینا ضروری ہے،

اس کے بعد وہ کہتا ہے، جس سے مسئلۂ ارتقا کی جھلک نمودار ہوتی ہے،

فنقول ان البرهان الحقیقی الیقینی	تو ہم کہتے ہیں کہ اس بات پر یقینی و قطعی
قائم علی ان هذه الموجودات لم	دلیلیں قائم ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے موجودات
یبدعها الله تعالیٰ مقابل ابدعها	کو یکبارگی نہیں بنایا، بلکہ اُن کو تدریج
نازلة من عنده فی سلسلة	اپنے پاس سے اُتار کر ترتیب کے سلسلہ
الترتیب،	سے بنایا،

اس کے بعد ابو علی سینا کے الٰہیات کی وہ ترتیب بیان کرتا ہے، کہ پہلے عقل اول پیدا ہوئی، پھر عقل ثانی پیدا ہوئی، پھر عقل سوئم اسی طرح عقل دہم تک، یہاں تک کہ مادہ پر اس ابداع کا خاتمہ ہوا، بعد ازیں ایجاد کا دور شروع ہوا، اس میں خام مرکبات و معدنیات سے بڑھتے بڑھتے انسان تک پیدا ہوا، اودھر مبدعات میں سب سے اشرف وہ ہے جو مبدأ اول سے قریب ہے، اور اسی طرح فضیلت و بزرگی درجہ بدرجہ نیچے اترتی آئی، اور اِدھر ایجاد میں مادۂ کائنات کے بعد مرکبات و معدنیات و نباتات و حیوانات میں اس فضیلت و بزرگی کی ترتیب نیچے سے اوپر کو چڑھتی گئی، یہانتک کہ انسان سب سے افضل قرار پایا، اور نیچے سے جاکر اوپر انسان کا قرب روحانی مبدأ اول سے قریب ہوگیا،

حتی انتهی الی الانسان الذی	یہانتک کہ اس انسان پر اس کی انتہا ہوئی
هو اشرف الموجودات المرکبة	جو تمام مرکب موجودات میں سب سے اشرف
وآخر الموجودات فی عالم الکون	اور اس عالم مادی میں وجود میں آنے

والفساد فالاقرب منه	میں سب سے آخر ہے، کیونکہ غیر مادی موجودات
فی المبدعات اشرفها	میں اشرف وہ ہے، جو سب سے زیادہ خدا
والابعد من الطینة	سے قریب ہے، اور مادیات میں اخرف
فی المرکبات اشرفها،	وہ ہے، جو اپنی مادی اصل سے زیادہ
(ص ۱۷۱)	دور ہے،

اب اس کے بعد سوال ہوتا ہے، کہ مرکبات مادی ترتیباً یکے بعد دیگرے کیون ظہور پذیر ہوتے ہین، اور غیر مادی مُبدعات کی طرح ایک ساتھ کیون نہین ہوئے؟ اس کا جواب نہایت عمدہ دیا ہے کہ یہ تمام مادی کائنات و موجودات آپس مین متضاد و متقابل ہین اور جو باہم متضاد و متقابل ہون وہ سب ایک ساتھ نہین ظہور پذیر ہو سکتے، ایک ہی کپڑا ایک ہی وقت مین سپید و سیاہ دونون نہین ہو سکتا، اس لیے دونون رنگ یکے بعد دیگرے اس پر چڑھینگے،

پھر سوال ہوتا ہے کہ دنیائے کون و فساد مین یہ تضاد کیون ہے؟ اس کا جواب وہی دیا ہے، جو امام غزالی نے دیا ہے، کہ عالم جس نہج پر پیدا ہوا ہے اگر اُسمین کچھ شر یا نقص بھی ہے، تو اس کے خیر کثیر کے مقابلہ مین یہ قلیل شر نا قابل التفات ہے، کہ

ان الامساک عن الخیر الکثیر	بہت بھلائی سے تھوڑی سی برائی کے
من جهة لزوم شر قلیل	لازم آجانے کے خیال سے رُک جانا
ایاه شر کثیر،	بہت بڑی برائی ہے،

اس لیے باری تعالیٰ ان تمام متضاد و متقابل ممکن ہستیون کو باری باری منصۂ وجود

پر لاکر انصاف کیساتھ ان مین سے ہر ایک کو کمال ذاتی حاصل کرنے کا موقع عطا فرماتا ہے، اور ان ہستیون مین قرب و بعدِ الٰہی کی حیثیت سے جو تفاوت ہے، وہ حق تعالیٰ کے بخلِ کرم کی وجہ سے نہین ہے، بلکہ کسی حکمتِ سرمدی کی وجہ سے ہے، اس کے بعد کہتا ہے،

فهذا مجمل ما اوردتها	یہ مختصر ہے، اگرچہ مین نے ان کو ہمکار کے
علیٰ سبیل اقتصاص مذهب	ایک خاص گروہ کی پیروی کے مطابق بیان
قوم من الحکماء فان تحقق	کیا ہے، تو اگر ان کے اصول کی تحقیق تو
اصولهم بالبرهان یعدیک	دلیل سے کرے، تو خدا ان کی تحقیق کی
سبیل تحقیقها بالیقین (ص ۲۲)	بذریعہ یقین تجھکو ہدایت کرے گا،

اس کے بعد اُس نے تکلیف کی حقیقت ظاہر کی ہے کہ اُس کے معنی گو مختلف ہین، لیکن حکماء کے نزدیک اسکے معنی یہ ہین،

التکلیف هو الامر الصادر	تکلیف وہ فرمانِ الٰہی ہے جو اس لیے صادر
عن الله تعالیٰ السائق للاشخاص	کیا گیا ہے تاکہ وہ افرادِ انسانی کو اُن کے
الانسانیة الیٰ کمالاتهم المستعدة	ان دنیاوی و اخروی کمالات کی طرف
لهم فی حیاتهم الاولیٰ والاخریٰ	علالائے جن کی استعداد اُن کے اندر رکھی
الرادع ایاهم عن الظلم والجور	گئی ہے، اور اُن کو ظلم و بے انصافی اور
وارتکاب القبائح واکتساب	برائیون کے ارتکاب اور نقائص کے
النقائص والانهماک فی متابعة	حاصل کرنے اور ان جسمانی خواہشون کی

القوی البدنیۃ المانعۃ ایا ہم — پیروی سے باز رکھے جوان کو عقلی
عن اتباع القوی العقلیۃ — قوت کی پیروی سے روکتی ہیں

بعدازین اس نے شریعت کی ضرورت اور نبوت کے متعلق جو لکھا ہے اس پر ہم کو نطشے کے فوق البشر (SUPERMAN) نظریہ کا دھوکا ہوتا ہے، کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوع انسانی کو اس طرح بنایا ہے کہ اس کے افراد الگ الگ غیر محدود مدت تک زندہ نہین رہ سکتے اس لیے جب تک موجودہ اور آیندہ نسلین باہم مل کر ترقی کی کوششین اسی طرح نہ کرتی چلی جائین کمال نوعی حاصل نہین ہوسکتا، نیز موجودہ تمام افراد انسانی باہم آپس کے تعاون اور تعاضد اور ایک دوسرے کی تمدنی واجتماعی امداد کے بغیر زندگی کے ضروریات، لباس و خوراک و مسکن وغیرہ کو پورا نہین کرسکتے، اس طرح باہمی تعاون و امداد کے ایک منصفانہ و عادلانہ دستور کی ضرورت پیش آئی ہے، جسکا نام **شریعت** ہے،

اس کے بعد **نبوت** کی بحث آتی ہے کہ "اس شریعت عادلہ کی حامل ایک ایسی ہستی ہونی چاہیئے، جو تمام افراد انسانی سے زیادہ عاقل، زیادہ پاک و طاہر ہو، جو دنیاوی عمات مین ملوث نہ ہو، اس کی غرض وغایت دولت و ریاست کی محبت اور جاہ پسندی نہ ہو، اور اپنے شہوانی و غضبی جذبات پر اس کو پورا پورا قابو ہو، اور ہر کام مین اوسکی غرض رضائے الٰہی کی طلب ہو، ایسا ہی شخص دستور انسانی یعنی شریعت کا حامل ہو سکتا ہے، تاکہ کسی طرف اور کسی خاص فرقہ اور جماعت کے حق مین اُسکا پلہ جھکنے نہ پائے اور اس کے حکم کی پیروی بادشاہ و رعایا پر یکسان ضروری، اور امیر وغریب دونون پر یکسان حاوی ہو،

پھر چونکہ افرادِ انسانی خیر و شر کے قبول و استعداد میں مختلف ہوتے ہیں، لہٰذا ہر شخص میں خیر کے قبول اور شر کے ترک کی استعداد مختلف ہوتی ہے، کوئی وعظ و پند سے قبول کرتا ہے، کوئی دلیل و برہان سے مانتا ہے، کوئی محبت و تالیفِ قلب سے تسلیم کرتا ہے، کوئی انعام و اکرام سے رام ہوتا ہے۔ کوئی جزا و سزا اور جنگ کے بعد باز آتا ہے، اس لیے انبیاء افرادِ انسانی کی تکمیل کے لیے یہ سب مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں،

اس کے بعد تکرارِ عبادات کی بحث کی ہے، اور اس سلسلہ میں اس نکتہ کو ادا کیا ہے جو آجکل سائکالوجی کا مسلّمہ مسئلہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عبادات بار بار ادا کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ

ففرضت علیهم العبادة المذکورة	پس ان پر یہ مذکورۂ بالا عبادت فرض
...وکررت علیهم تلك حتی	کیگئی ہو...اور یہ بار بار اُن سے کرائی
یستحکم التذکیر بالتکریر المتواتر	جاتی ہے، تاکہ متواتر تکرار سے یہ یادگیری
(ص ۱۷۴)	اُن کے اندر مستحکم ہوجائے،

پھر کہتا ہے کہ ان اوامر کے بجالانے اور ان نواہی سے بچنے میں تین فائدے ہیں،

۱۔ نفس انسانی کا شہواتِ نفسانی سے احتراز کرکے قوتِ عقلیہ کو پرورش پانے کا موقع پہنچانا،

۲۔ نفس کو امورِ الٰہیہ اور امورِ معاد و آخرت میں غور و نظر کا عادی بنانا کہ اس دارِ ناپائدار کے ظلمات سے نکلکر جنابِ حق اور ملکوتِ ربانی کی طرف توجہ و التفات کی استعداد پیدا ہو،

وتعرضها علی وجود الحق الاول	اور عبادت نفس کو اس حقِ اوّل (خدا)
اعنی الذی عنه وجود کل موجود	کے وجود پر آمادہ کرتی ہے، جس سے ہر موجود

جل جلالہٗ وتقدست	کا وجود ہے، اس کا ذکر بلند ہو، اور اس کے
اسماءہٗ ولا الٰہ غیرہٗ الذی	نام مقدس ہوں جس کے سوا اور کوئی
فاضت الموجودات عنہ	دوسرا معبود نہیں جس سے موجودات کو
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب	وجود کا فیض اس سلسلۂ ترتیب میں منظم
التی اقتضتھا الحکمۃ الحقۃ	ہو کر ملا ہے، جس کا مطالبہ وہ سچی حکمت
بالبرہان المبنی علی القیاس	کرتی ہے جو ایسے قیاس پر مبنی ہے جو
المجرد عن اصناف التمویہات	فریب اور مغالطے سے بری ہے،
والمغالطات،	

۳- تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس عالم میں امن وامان، نظم واطمینان اور عدل وانصاف اور باہمی اجتماعی تعاون ومشارکت پیدا ہو، اور نظامِ عالم حکمتِ ربانی کے مطابق قائم رہے،

اس بیان پر رسالہ ختم ہو جاتا ہے،

(۲)

تین سوالات،

رسالۂ کون وتکلیف کا تتمہ

اس کے بعد اس مجموعہ میں خیام کا دوسرا رسالہ ہے، جس کو مصری ناشر نے ایک دوسرا مستقل رسالہ سمجھ کر اس کے سائل کے نام ونشان نہ ملنے پر افسوس کیا ہے، حالانکہ عبارت اور

مطالب سے ظاہر ہے کہ اس کا سائل بھی وہی ہے جس نے کون وتکلیف کا پہلا سوال کیا تھا، اور اسی نے خیام کے مذکورۃ الصدر جواب پر تین سوالات کئے اور خیام نے اس تتمہ مین ان تینون کا جواب دیا ہے، اس لیے اس رسالہ کو مستقل سمجھنے کے بجائے اُسی رسالۂ کون وتکلیف کا تتمہ سمجھنا چاہئے، اور اس جوابی رسالہ کی تاریخ بھی وہی ۴۷۳ھ یا اس کے بعد کا سال ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ گو بیہقی مین اور شہرزوری کے عربی نسخہ مین اور اس قلمی فارسی نسخہ مین جو دارالمصنفین کے قبضہ مین ہے یہ تصریح نہین کہ رسالۂ کون وتکلیف ایک ہی رسالہ تھا یا اس کے کچھ اور اجزاء تھے، مگر شہرزوری کے اس فارسی نسخہ مین جسکا اقتباس ژوکوفسکی نے اپنے مضمون خیام مین شائع کیا ہے "رسالۂ کون وتکلیف" کے بجاے "دو رسالۂ کون وتکلیف" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے اس رسالہ کے دو جزء تھے، اور میرے خیال مین "یہ تین سوالات" اسی رسالۂ کون وتکلیف کا دوسرا جزء ہے، جو معترض کے جواب الجواب مین ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے رسالہ مین خیام نے دنیا کی ضرورت تضاد پر جو نکتہ پیدا کیا تھا، اہل علم کے دائرہ مین اُسکا بڑا غلغلہ ہوا، اور سب نے خیام کی اس نکتہ آفرینی کی بڑی داد دی، چنانچہ خیام اس رسالہ کے شروع مین کہتا ہے،

بعد فان مباحثۃ ایای عن مسألتی	عالم مین تضاد کے ضروری ہونے پر میرے
ضرورۃ التضاد رفعت من ذکری	اس کے مباحثہ نے میری شہرت بڑھا دی
وعظمت فی امری واستوجبت	اور میرے نام کو چار چاند لگا دیے، اور
للہ تعالی خالص شکری، اذلم	خدا کے لئے میرے خالص شکریہ کو واجب ٹھہرایا

یخطر ببالی ان اسئل عن امثالہا	کیونکہ میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ مجھ سے
خصوصاً علی ذالک النمط مرد فا	اس قسم کے مسئلے پوچھے جائیں گے اور
بذالک الشک القوی الحکم	بھی ایسے زبردست اعتراض کیساتھ

اس کے بعد خیام نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے جو سائل مذکور یعنی قاضی نسوی نے خیام کے پہلے جواب پر کیا ہے، اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ دنیا میں تضاد کا ضروری ہونا ممکن ہے، یا واجب، یعنی یہ تضاد ہو بھی سکتا، اور نہیں بھی ہو سکتا تھا، یا اس کا ہونا ضروری تھا، پہلی صورت (امکان) میں ضرور ہے کہ اس کے وجود کی علت بالآخر واجب الوجود پر ختم ہو، کیونکہ تمام ممکنات کی علت بالآخر واجب الوجود پر جاکر ختم ہوتی ہے، اور دوسری صورت (وجوب) میں وہ واجب الوجود میں ہو کر پایا جائے گا، اور اس صورت میں واجب الوجود میں کثرت ثابت ہو گی، حالانکہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ وہ ممکن ہے، اور اسکی آخری علت بالآخر اللہ تعالیٰ (ذواجب) ہے، جس کے یہ معنی ہوئے کہ عالم میں یہ تضاد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد سے ہے، اور شر کا وجود چونکہ اسی تضاد کی وجہ سے ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوا کہ شر کا خالق بھی خدا ہے،

ا۔ خیام نے حسب عادت اس سوال کے جواب میں پہلے متعدد مقدمات بیان کئے ہیں، اوصاف و لوازم کتنے قسم کے ہوتے ہیں، اور ہر ایک کی خصوصیات کیا ہیں، اس سلسلہ میں ذاتی عرضی لازم مفارق لازم غیر مفارق لازم بواسطہ اور لازم بلا واسطہ کی عام تقسیمیں کی ہیں، اور بتایا ہے کہ ماہیت کیلئے ماہیت کے لوازم کا ثبوت بالوجوب ہوتا ہے، پھر یہ بتایا ہے کہ وجود کے کیا معنی ہیں، اور اس کا ثبوت افراد کے لیے کیونکر ہوتا ہے،

بالتواطئو یا بالاشتراک، اور پھر یہ ثابت کیا ہے کہ موجود خارجی درحقیقت صرف ایک ہے اور وہ واجب الوجود ہے، کلی کا وجود خارج مین نہین، اور افراد محض کلی کا نقش و مثال ہین (یہ خیال افلاطون کے ہان مُثل افلاطونی کے نام سے پایا جاتا ہے) اس کے بعد ظاہر کیا ہے کہ لوازم ماہیت کے ثبوت کیلئے کوئی نئی علت نہین ہوتی، بلکہ خود ماہیت کی علت اس کے لوازم کی بھی علت ہوتی ہے، مثلاً جب زید انسان ہوا، تو یہ سوال نہین ہو سکتا، کہ اس مین گویائی کی قوت کیون ہے؟ اس کے دو پاؤن کیون ہین؟ اس کی دو آنکھین کیون ہین؟ کیونکہ انسان ہونے کے معنی ہی یہ ہین کہ یہ لوازم و خصائص اس مین پائے جائین، اسی طرح موجودات عالم مین تضاد ہونا اوس کی ماہیت کے لوازم مین سے ہے، جسمین کیون کا سوال نہین ہو سکتا، ان موجودات کو باہم متضاد کسی بنانیوالے نے نہین بنایا، بلکہ وہ بجائے خود متضاد ہین، سیاہ و سپید کو باہم متضاد خدا نے نہین بنایا، بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہین، اگر ان کا خارج مین وجود نہ بھی ہو، اور وہ صرف ذہن و وہم مین ہو کر پائے جائین، تو بھی متضاد ہی ہو کر پائے جائین گے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہین، کہ ان کو خدا نے متضاد بنایا، اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو بحیثیت اشیاء کے بنایا، باقی یہ کہ ان اشیاء مین باہم نسبت اتحاد کی ہے، یا تضاد کی ہے، یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہین ہے، بلکہ از خود ہے، اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہین، بلکہ بالعرض ہے، اس کے بعد کہتا ہے کہ خدا نے سیاہی کو اس لیے نہین بنایا کہ وہ سپیدی کی ضد ہے، بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ایک ممکن الوجود چیز تھی ہو سکتی تھی، اس لیے اس کو ہو سکنے کا موقع عنایت فرمایا، اس بنا پر عالم مین شر کو خدا نے بالذات نہین بنایا، لیکن موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا از خود ہو جانا ضروری تھا،

ولا يكون الشر منسوبا الى موجد	شر سیاہی کے بنانے والے کیطرف
السواد بوجه من الوجوه اذ	کسی طرح منسوب نہ ہوگا، کیونکہ خدا
القصد الاول (وجل عن القصد)	کا ارادہ (اور وہ ارادہ سے بلند ہے)
بل العناية السرمدية الحقة	بلکہ اوسکی حقیقی سرمدی عنایت خیر کی
توجهت نحو الخير الا ان هذا النوع	طرف متوجہ ہوئی لیکن اس قسم کا خیر
من الخير لا يمكن ان يكون	ناممکن ہے کہ شر اور عدم سے خالی ہوکر
مبرءاً خالياً عن الشر والعدم،	پایا جائے، تو شر خدا کی طرف بالعرض
فليس الشر منسوبا اليه الا	منسوب ہوا، اور یہان گفتگو عرضی
بالعرض وليس الكلام هنا	شر مین نہین، بلکہ ذاتی شر مین
فيما بالعرض، بل فيما بالذات،	ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس زمانہ مین اشاعرہ کا خاص زور تھا، اور بڑی بڑی ہستیان اشعریت کی حامی تھین، امام ابن فورک، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے نوادر روزگار اپنی ساری قوت اشعریت کی حمایت مین صرف کر چکے تھے، اور کر رہے تھے، امام اشعری نے خلق شر کی نسبت بھی خدا ہی کی طرف کی تھی، اور ایرانی فلسفہ مین خلق خیر و شر کے مسئلہ کو خاص اہمیت پہلے ہی سے حاصل تھی، اور قدیم اہل ایران خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ تسلیم کرتے تھے، اسلام نے توحید کی تعلیم کی، تو اشاعرہ نے خیر و شر دونون کا خالق ایک تسلیم کیا، خیام کا مقصد یہ ہے کہ خدا محض خالق خیر ہے، دنیا مین درحقیقت صرف خیر ہے، شر کا وجود عرضاً اور تبعاً ہے، اور خدا نے اس کو بالذات پیدا نہین کیا، بلکہ اشیار کو

پیدا کیا، ان اشیاء کے ساتھ جو ان کے ضروری لوازم تھے وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے، اس کے بعد وہ کس حسرت کے ساتھ کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرف من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما رمین جانتا
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ اوسکی
عن الظلم والشر. (ص ۱۸۳)	جناب کو ظلم اور شر سے پاک رکھے،

یہ بھی بوعلی سینا کی کتابون مین مذکور ہے، چنانچہ اپنی کتاب نجات مین اس نے یہ باب باندھا ہے، فصل فی ان واجب الوجود خیر محض،

بعد ازین وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیون بنائی جسکی نسبت وہ جانتا تھا کہ اس کو عدم اور شر لازم ہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے مین خیر کے جتنے پہلو ہین ان کے مقابلہ مین شر کا پہلو بمنزلہ صفر کے ہے، مثلاً سیاہی مین ایک ہزار خیر کے پہلو ہین تو ایک شر کا، ایسی حالت مین ایک شر کے خیال سے ایکہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شر عظیم تھا،

فقد بان ان الشر موجود	تو اس سے ظاہر ہوا کہ شر کا وجود
فی مخلوقات اللہ تعالیٰ بالعرض	مخلوقات الہی مین بالعرض
لا بالذات، وبان ان الشر فی	اور ضمناً ہے، بالذات اور براہ راست
الحکمۃ الاولی قلیل جدًا لا	نہین، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکمت
نسبۃ لہ فی الکمیۃ والکیفیۃ	اولی مین شر، خیر کے مقابلہ مین تعداد
الی الخیر،	اور کیفیت دونون مین بہت کم ہے،

یہ خیال بعینہ ابو علی سینا سے منقول ہے، چنانچہ شفا مین اس نے اس اعتراض کا بعینہ یہی جواب دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جو جواب ابن رشد نے فصل المقال اور کشف الادلہ مین دیا ہے وہ سب سے بہتر ہے، اور حقیقت ہے، وہ کہتا ہے کہ دنیا مین کوئی شے بالذات شر نہین ہے، شر ہمارے برے استعمال سے وہ ہو جاتی ہے، مثلاً آگ بذات خود شر نہین، ہان اس سے کسی غریب کے گھر کو جلا دو تو تمھارا یہ فعل شر ہوگا، اور اس فعل کی وجہ سے اس آگ کو جس نے اس مکان کو جلایا بالعرض شر کہہ دینگے، احادیث مین بھی آتا ہے کہ والشر لیس الیک، اے خدا! شر تیری طرف راجع نہین ہوتا، اور یہ عین تعلیم اسلام ہے،

۲- اس کے بعد اس رسالہ مین خیام سے ایک نہایت اہم سوال کیا گیا ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ مین کون فریق برسر حق ہے؟ یہان خیام لاجواب ہو جاتا ہے، اور اس کا اندرونی فلسفہ اس پر غالب آجاتا ہے، اور دو سطرون مین نہایت چپکے سے یہ کہکر اتنے بڑے اہم سوال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے، کہتا ہے،

واما سوالہ عن ای الفریقین اقرب	لیکن اس کا یہ سوال کہ ان دونون فریقون
الی الصواب، فلعل الجبری	مین سے کون صواب سے قریب تر ہے،
اقرب الی الحق فی بادی الرای	تو شاید جبریہ کا قائل حق سے بظاہر زیادہ قریب
وظاہر النظر من غیر ان یتلجلج	ہے، اس شرط سے کہ وہ ہذیان مین
فی ھذیانہ و یتغلغل فی خرافاتہ	یاوہ گوئی نہ کرے، اور اپنے خرافات مین زیادہ
فانہ حینئذ یبعد عن الحق جدًا،	دور تک نہ چلا جائے، ایسی حالت مین وہ حق سے

لیکن کیا اس خرافات گوئی کا ملزم وہ خود نہین قرار پائیگا، اگر اس نے یہ کہا ہے،

مے میخورم و ہر کہ چو من اہل بود | مے خوردن من بنزد او سہل بود
مے خوردن من حق بہ ازل میدانست | گر مے نخورم علم خدا جہل بود

بر رہگذرم ہزار جا دام نہی | گوئی کہ بگیرمت اگر گام نہی
یک ذرہ ز حکم تو جہان خالی نیست | حکم تو کنی و عاصیم نام نہی

۴- رسالہ مذکور مین آخری سوال یہ ہے، کہ باقی کی بقا عین باقی ہے، یا اس سے الگ کوئی چیز ہے؟ یہ بحث پرانے زمانہ سے معتزلہ، اشاعرہ اور دوسرے متکلمین مین زیر بحث رہی ہے، تفصیل جاننی چاہو تو امام اشعری (المتوفی ۳۲۴ھ) کی مقالات الاسلامیین جلد دوم ص ۳۶۶ و ص ۳۶۷ مطبوعہ استامبول دیکھو،

خیام کہتا ہے، کہ یہ بحث نہایت فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ وجود اور موجود، خارج مین ایک ہین، گو ذہن مین الگ الگ ہون، تو یہی صورت بقا کی نسبت کیون نہین ہو سکتی، وجود اور بقا مین صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی کو کہتے ہین اور بقا ایک مدت متعینہ تک کی ہستی کو،

۸- رسالہ موضوع علم کلی

بیہقی نے اس کے "رسالۂ وجود" کا حوالہ دیا ہے، اور شہرزوری نے بھی خیام کی تصنیفات

مین "رسالۃ فی الوجود" وجود کے مسئلہ مین ایک رسالہ کا نام لکھا ہے، اس بحث پر اس کے دو رسالے ملتے ہین، ایک فارسی مین ہے جسکا ذکر آگے آتا ہے، اور دوسرا عربی مین ہے، چنانچہ اس کے مطبوعۂ مصر رسالون مین یہ رسالہ موجود ہے اور ناشر نے اسکا نام الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی رکھا ہے، یہ نام اس رسالہ کی ابتدائی سطرون سے اخذ کر لیا گیا ہے، کہ اسکی ابتدائی سطرین یہ ہین،

ان الموجود (؟) الذی ھو	وہ موجود (؟) جو فلسفۂ اولی کا موضوع
موضوع الفلسفۃ الاولی اعنی	ہے، یعنی وہ علم کلی جس کے تحت مین
العلم الکلی الذی تحتہ جمیع	تمام علوم ہین، ظاہر التصور
العلوم ظاھر التصور (۱۸۲)	ہے،

اس مطبوعہ نسخہ مین اس عبارت مین "الموجود" کا لفظ چھپا ہے، مگر مطلب کا اقتضا یہ ہے کہ "الموجود" کے بجائے "الوجود" پڑھا جائے کہ عبارت یون ہو گی، ان الوجود الذی .... ظاھر التصور، کہ وجود کا تصور ظاہر ہے، اس نسخہ کے ناشر و محشی نے اپنی غلط قرأت کے مطابق اس پر حاشیہ دیکر یہ سمجھایا ہے کہ "موجود مطلق ظاہر التصور ہے" حالانکہ یہ صحیح نہین اور نہ اس پر استدلال ہے،

بہرحال اس رسالہ کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہین، پھر یہ ذکر ہے کہ وجود عین موجود ہے، نیز یہ کہ کلی موجود فی الخارج نہین، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہین، اسی سلسلہ مین اس نے وہ بات لکھی ہے جو ہیوم کے فلسفہ مین ملتی ہے،

بان المعقول الصرف لا یکون لنا	خالص عقلی علم نہ ہم کو ہوا ہے، نہ ہو سکتا ہے

ولا یمکن، بل انما تکون معقولاتنا	بلکہ ہمارے تمام معقولات تخیل آمیز ہوتے
مشوبة بالتخیل والتخیل لا یدرک الا	ہین، اور تخیل صرف جزئی کا ادراک
الجزئی (ص ۱۹۲)	کرسکتا ہے،

اور آخر مین ایک فاضل المتاخرین کی رائے نقل کرکے اسکی تصویب کی ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود مین وجود کا اشتراک محض لفظی ہے، دونون جگہ وجود کی حقیقت مختلف ہے،

ونعم ما قال فاضل المتاخرین	پچھلے لوگون کے فاضل نے خدا اوس کی
روح رمسه وقدس نفسه	قبر کو خوش، اور اُس کی جان کو پاک
فی بعض مباحثاته لعل الوجود	رکھے، اپنے بعض مباحثات مین کیسی اچھی
الذی هو ماهیة الحق الاول	بات کہی کہ وہ وجود جو حق اوّل کی
هو الواجبیة، وانما قال ذلک	ماہیت ہے وہ خود واجبیت ہے، اور
لان الواجبیة المطلقة لا	یہ اس لیے اس نے کہا کہ واجبیت مطلقہ
شرکة فیها بوجه من الوجوه	مین کوئی دوسرا موجود کسی حیثیت سے
ثم قال.....	شریک نہین، پھر فرمایا......

یہ فاضل المتاخرین ظاہر ہے کہ ابو علی بن سینا ہے، اس کے بعد خیام کہتا ہے،

عند هذا الموقف عدیدة	اس مقام پر کئی گہرے مباحث اور بہت
مباحثات عمیقة، وتحصیلات	سی تحقیقات ہین، اور ذہن کی تیزی
کثیرة، وتحاقیق جمة ومن	جس کی دستگیری کرے، اور خدا کی

اخذت (ـه) الفطانة بيدہ و حجبہ	وات سے توفیق جس کے ہمراہ ہو، تو وہ
توفیق من اللہ تعالیٰ، صادف	توحید کے مسئلہ مین یہان وہ پائےگا
فی التوحید ھٰھنا ما یسکن الیہ	جس سے عقل کو تسکین ملے گی۔ کمال تک
العقل، نسئل اللہ التوفیق	پہنچنے کے لیے خدا سے توفیق کی بھیک
للوصول الی الکمال و الحمد	مانگتا ہون اور ہر حال مین اوس کا
للہ علیٰ کلّ حال ،	شکر ہے ،

ان فقرون پر یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ توحید کی اہمیت اور بزرگی اور خدا تعالیٰ کی عظمت اس کے دل مین کتنی تھی، اور اپنے فلسفیانہ تصوّف کے راستہ سے مقصد تک پہنچنے کی اس کے دل مین کتنی امنگ تھی ،

۹- رسالۂ فی الوجود

مسئلہ وجود پر خیام کا دوسرا رسالہ جو فارسی مین ہے، اُس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن کے کتب خانہ مین ہے، جس کا نمبر OR. 6572 F51 ہے، برٹش میوزیم لائبریری کے ارکان کا ممنون ہون جنھون نے اس کا ایک عکسی نسخہ مجھے عنایت فرمایا، اس رسالہ کا عنوان یہ ہے،

"رسالۂ بالعجمیۃ لعمر بن الخیام فی کلیات الوجود"

اس کے دیباچہ مین ہے کہ خیام نے یہ رسالہ فخر الملک بن مؤید (؟) کی درخواست پر

فارسی مین لکھا ہے مگر یہ فخر الملک بن مؤید نام صریح تحریف ہے، کہ فخر الملک اور مؤید الم
دونون باپ بیٹے نہین، بلکہ بھائی بھائی تھے، دونون نظام الملک طوسی کے بیٹے تھ
وزیر تھے، پہلے مؤید الملک بن نظام الملک ۴۸۸ھ مین برکیارق بن ملک شاہ کا وزیر مقرر
فخر الملک ہوا، جس نے سنہ ۵۰۰ھ مین وفات پائی، اس لیے یہ رسالہ اگر فخر الملک کے نام
معنون ہوا تھا، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کے زمانۂ وزارت مین ۴۸۸ھ سے لے کر
تک تالیف ہوا ہے،

یہ چند صفحون کا رسالہ ہے، جس مین وجود کی فلسفیانہ بحث ہے، اور بدانکہ
عنوان سے، مختصر فصلین مین، پہلی فصل مین جوہر، جسمیت (مرکب) بسیط، عقل اور نف
تعریفین اور تقسیمین ہین، پھر عقل ونفس اور افلاک کی ترتیبی تخلیق کی بحث ہے، دوسری ف
مین افلاک، اُمہات (عناصر) اور موالید (عنصریات) کا اور اُن کے باہمی علت ومعلو
کا بیان ہے، تیسری فصل مین عقل ونفس کے ادراک کا ذکر ہے، چوتھی مین کلیات خمس
اعراض کا، پانچوین مین واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریفین ہین، چھٹی مین جوہر وعرض
آثار وخصائص کی بحث ہے، اور ساتوین مین اس وقت کے چار گروہ متکلمین، حکما، اسماع
صوفیہ کے اصول ومسلک پر مختصر تبصرہ ہے، اور اسی پر رسالہ کا خاتمہ ہے،

اس رسالہ مین یون تو الٰہیات و امور عامہ کے وہی عام وفرسودہ مسئلے ہین، اور خدا
کے ساتھ عقل ونفس و افلاک وعناصر کی ترتیبی پیدائش کا ذکر ہے، مگر اس رسالہ سے خیام
اصولی عقیدون کا سراغ لگتا ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ انھین عقول عشرہ اور نفوس فلک سے جو کدورت اور مادیت کے غبار سے پاک ہین، ایجاد عالم کا آغاز ہوا، پہلے واجب الوجود سے عقل اوّل جسکا دوسرا نام عقل فعّال ہی پیدا ہوئی، پھر عقل اوّل سے نفس اوّل اور عقل دوم علی ہذالترتیب، (اسی کا نام سلسلۃ الترتیب ہے) اور خلق کائنات کی تکمیل انسان پر اور انسان کی انتہا عقل و نفس پر ہوتی ہے، اس لیے انتہائے خلق (عقل و نفس انسانی) اور ابتدائے ایجاد (یعنی عقل و نفس کلی) کے درمیان مناسبت و مشابہت ہونی چاہئے، کہ الجنس الی الجنس یمیل، اللہ تعالیٰ (واجب الوجود) اور مخلوق انسان کے درمیان یہ عقول، نفوس اور افلاک، واسطہ ہین، اور انھین کا دوسرا نام ارباب ہے، انسان کی عقل و نفس کا کمال یہ ہے کہ وہ پاکی، طہارت، نزاہت اور مادیت سے بری ہو جانے مین ان نفوس و عقول کی نقل اتارے، اور اُن کے ساتھ تشبہ حاصل کرے، کہ مادی انسان، عالم مجردات کی مثال و پیکر بنجائے، ان کا تقرب جنت، اور انھین سے دوری کا نام دائمی عذاب ہے،

"و این قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسد، و بداند کہ این جملہ ارباب (عقل و نفس و افلاک) متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید و علت وجود او اند، نہ از جنس او، و از وے جل جلالہ اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد، و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست، باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس او از جنس عقل یکیست، و این دیگر ارباب متوسط است، و از او بیگانہ، و از ایشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند زیرا کہ عذاب مقیم باشد"

یہ خیام کا وہی اخلاقی اصول ہے جس کو عماد کاتب نے بروایت قفطی یون بیان کیا ہی

کہ وہ یونانی فلسفہ کے اصول کے مطابق طہارت نفس اور حسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا،

۲- اس رسالہ سے خیام کا دوسرا اصولی خیال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متکلمین کے مناظرانہ اور حکماء کی فلسفیانہ شعبدہ بازی اور نکتہ پروری کے طلسم کو بے اثر سمجھ چکا تھا، اور تصوف کے دریچہ سے جھانک تاک کے نظارون کا اسکو چسکا پڑ رہا تھا، چنانچہ رسالہ کے آخری باب مین کہتا ہے:

بدانکہ کسانی کہ طالبان شناخت خداوند سبحانہ وتعالی اند، چہار گروہ اند، اول متکلمان اند کہ ایشان بجدل و حجت ہای اقناعی راضی شدہ اند، و بدان قدر بسندہ کردند در معرفت باری عز اسمہ، و دوم فلاسفہ و حکما اند کہ ایشان بادلۂ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و ہیچ ادلۂ اقناعی نکردند، لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستند کرد، و از آن عاجز آمدند، سیم اسماعیلیان اند و تعلیمیان اند کہ ایشان گفتند کہ طریق معرفت جز از اخبار خبر دہندۂ صادق نیست، چہ در ادلۂ معرفت صانع و ذات و صفات وی اشکالات بسیار است، و ادلہ متعارض، و عقول در آن متحیر و عاجز، پس اولی تر آن باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر و اندیشہ (؟) طلب معرفت نکردند، کہ بتصفیۂ باطن و تہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیئت بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہای آن بحقیقت در آنجا بیگمان پیدا شود بی ہیچ شکی و شبہتی، و این طریق از ہمہ بہتر است، کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند مبذول دریغ نیست، و آنجا منع و حجاب نیست، پس ہر آنچ آدمی را بود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود، و حائل و مانع دور گردد، حقایق چیزہا چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم علیہ افضل الصلوۃ والتحیۃ بدین اشارت کردہ است [illegible] الا ان لربکم فی ایام دہرکم نفحات فتعرضوا لہا،

اس آخری باب سے واضح ہے کہ خیام متکلمانہ مناظرون حکیمانہ دلیلون اور حصول تسکین کے اسمٰعیلی باطنی طریقون سے تشفی نہ پاکر تصوف کے مشاہدات و انوار سے فیض چاہتا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ خیام کے اس آخری باب مین جو کچھ اختصار کے ساتھ ہے، وہی امام غزالی کی "منقذ من الضلال" مین شرح و تفصیل کے ساتھ مذکور ہے، انھین چارون فرقون کا ذکر ہے، اور امام کا ان چارون پر بعینہ یہی تبصرہ ہے، اور آخر متکلمین، حکمار، اسماعیلیہ کے دلائل و تلقینات سے تسلی نہ پاکر صوفیہ کے گروہ مین داخل ہوجانے کا بیان ہے، اب یا تو اس زمانہ مین اکثر اہل نظر اسی ایک راستہ سے تصوف کے مقام پر پہنچے تھے، اسلئے خیام و غزالی کے واردات یکسان ہین، یا ایک کے اصلی اور دوسرے کے نقلی ہین،

امام غزالی نے یہ کتاب جو حقیقت مین اُن کے سوانح اور واردات قلبی ہین تقریباً پچاس برس (۵۰) کی عمر مین غالباً ۴۹۹ھ مین لکھی ہے اور ۴۸۴ھ سے ۵۰۰ھ تک کا زمانہ خیام کے اس رسالہ کلیات الوجود کی تالیف کا ہے، کہ وزیر فخر الملک کی وزارت کا زمانہ جسکے نام سے یہ رسالہ لکھا گیا ہے، یہی ہے،

ہولینڈ کے فاضل کریستن زن نے، اور اُس سے نقل کرکے جرمن فاضل فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعہ کاویانی مجموعہ رباعیات کے دیباچہ مین[1] خیام کی ان آخری سطرون کو روضۃ القلوب نام کسی قلمی مجموعہ سے خیام کے نام سے نقل کیا ہے، مگر جیسا کہ ابھی معلوم ہوچکا کہ یہ سطرین در حقیقت خیام کے اسی رسالہ کلیات الوجود کی ہین، یہ الگ کوئی رسالہ نہین ہے،

---

[1] مجموعہ رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی مرتبہ فریڈرک روزن صفحہ ۶۶، طبع نوروز سال ۱۳۰۴ہجری شمسی،

۱۰- رسالۂ وصف و موصوف،

یہ سات صفحون کا عربی رسالہ ہے جو ابتک نہین چھپا ہے، قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، یہ بھی حقیقت مین وجود کے مسئلہ پر ہے، جس سے خیام کو بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے، اس کے مضامین جگہ جگہ، رسالۂ کون وتکلیف کے تتمہ سے ملتے جاتے ہین، کہین کہین الفاظ اور فقرے بھی ملتے ہین، نتیجۂ بحث بھی ملتا ہے، مگر عبارت مین کافی فرق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے خیام کے رسالۂ تکلیف کے تتمہ پر پھر بعض ایرادات کئے تھے تو خیام نے اس رسالہ مین ان کا جواب دیا، لیکن چونکہ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہے، کہ "الاوصافُ للموصوفات علی ضربین" اس لیے ناقل نے مجموعہ کی فہرست رسائل مین اس کا نام "رسالۂ وصف وموصوف عمر خیام" رکھدیا ہے، یہی الفاظ الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالۂ کون وتکلیف کے تتمہ کا پہلا فقرہ ہین، تاہم اس کے وجود کے دوسرے رسالون سے اسکا مضمون کافی الگ ہے،

اسمین اوّلاً یہ بیان ہے کہ اوصاف ولوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے کیونکر ہوتا ہے، اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے؟ اوصاف ولوازم کے اقسام ذاتی اور عرضی کی تعریف، پھر سارے رسالہ مین یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود، موجود فی الخارج نہین اور زائد بر ذات ہے، وہ صرف مفہوم انتزاعی ہے، ممکنات کی اصلیت عدم ہے، اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے انکو ملتا ہے، اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے اس کے دو عقیدے ثابت ہین، اول یہ کہ چیزون کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے، فکر ومراقبہ اور ریاضت کی ضرورت

ہے، کہتا ہے،

فمن وجد نفسہ من المقصرین	تو جو شخص اپنے کو اس بات مین عاجزون
فی ہذا المعنی فلیعلم انہا قد	مین سے پائے تو وہ ایک یہی بات
زاغت لسبب امر وہمی غلطہا،	ہے جس نے اس کو غلطی مین ڈال دیا
وعلیہ بالریاضۃ التامۃ ولاستعانت	ڈر گیا، اس کو چاہئے کہ پوری ریاضت
بحسن التوفیق من اللہ تعالیٰ	کرے اور اللہ تعالیٰ سے حسن توفیق کی
انہ ولی الاجابۃ،	مدد مانگے، وہ قبول کرنے والا ہے،

رسالہ کا آخری نتیجہ ان سطرون مین ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
والماہیات انما تفیض من ذات	مبدء اول (اللہ تعالیٰ) کی ذات
المبدء الاول الحق جل جلالہ	سے جو حق ہے، ترتیب اور سلسلۂ
علی ترتیب وفی سلسلۃ نظام	نظام کے ساتھ وجود پذیر ہوئی ہین،
وہی کلہا خیرات لا شر فیہا	اور یہ کل کی کل خیر ہین، ان
بوجہ من الوجوہ، انما الشر	مین کسی طرح شر نہین، اور جو
الذی ہو الذم او لازمہ	شر مذمت یا لازم مذمت کے معنی مین
یحصل من ضرورۃ التضاد علی	ہے وہ تضاد کی ضرورت کے سبب
ما قد عرفت تفصیلہ تعالی اللہ	سے پیدا ہوا ہے، جیسا کہ تم اس کی تفصیل

عما یقول الظالمون	جان چکے بلند ہے اللہ اس سے جو ظالم ملحد
الملحدون علوا کبیرا،	لوگ کہتے ہیں،

ان سطروں سے ہویدا ہے کہ یہ رسالہ رسالۂ کون و تکلیف کے مباحث سے متعلق ہے، اور اسی سلسلہ میں یہ لکھا گیا ہے،

۱۱- عرائس النفائس (؟)

مولنا شبلی مرحوم کو ۱۹۰۲ء میں حیدرآباد میں شہرزوری کی تاریخ الحکما موسوم بہ نزہۃ الارواح کا ایک نسخہ ملا، جو ۱۰۲۹ھ میں ایک ایسے نسخہ سے نقل ہوا تھا جو ۷۲۲ھ میں تبریز میں لکھا گیا تھا، مولانا نے اس نسخہ کی نقل لی، اور اصل کے مطابق اسکی تصحیح کی، یہ نسخہ اسوقت ہمارے سامنے ہے، اس میں خیام کے حال میں اس موقع پر جہان امام غزالی اور خیام کا مناظرہ مذکور ہے، خیام کی زبان سے یہ فقرہ درج ہے،

فقال الخیامی انا قد ذکرت ذلک	تو خیام نے کہا کہ میں نے اس کو اپنی یہ تصنیف
فی کتاب عرائس النفائس من	عرائس النفائس میں بیان کیا ہے، پھر
تصنیفی فاطال عمر الخیامی	خیام نے ایک لمبی تقریر شروع
الکلام (ص ۲۷)	کی،

لیکن شہرزوری کے سوانح خیام کا جو اقتباس زوکوفسکی نے مظفریہ میں شائع کیا ہے، اس میں یہ عبارت سرے سے موجود نہیں، اسمیں "فقال الخیامی الکلام" سے عبارت

شروع ہوتی ہے،

اصل یہ ہے کہ شہرزوری نے بیہقی کی تاریخ الحکماء کے مطلب سمجھنے میں غلطی کی ہے، عرائس النفائس خیام کی نہیں بلکہ خود علی بیہقی کی تصنیف ہے، جس میں اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اور جسکا ذکر اس نے یہاں جملۂ معترضہ کے طور پر کیا ہے، بیہقی کی اصل عبارت یہ ہے،

دخل یوماً علیہ الامام حجۃ	امام حجۃ الاسلام غزالی ایک دن اس کے
الاسلام محمد الغزالی وسألہ	ہاں گئے، اور اس سے دریافت کیا کہ تمام
عن تعیین جزء من اجزاء	اجزائے فلکی میں سے ایک خاص جزء
الفلک القطبیۃ دون غیرھا	قطبیت کیساتھ کیوں مخصوص ہے، اور
مع ان الفلک متشابہ الاجزاء	میں نے (یعنی بیہقی نے) اوس کو اپنی
وانا قد ذکرت ذلک فی	کتاب عرائس النفائس میں ذکر
کتاب عرائس النفائس من	کیا ہے، تو امام عمر خیام نے بڑی لمبی
تصانیفی، فاطال الامام عمر الکلام	گفتگو شروع کی،

اس حقیقت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرائس النفائس نام کتاب علی بیہقی کی تصانیف میں موجود ہے، علی بیہقی کا مفصل حال یاقوت نے معجم الادبا[1] میں لکھا ہے، اور اسکی تصانیف کی فہرست نقل کی ہے، اس فہرست میں عرائس النفائس کا نام بھی ہے،

[1] معجم الادباء، یاقوت جلد خامس ص ۲۰۸ - ۲۱۸، عرائس کا نام ص ۲۱۲ میں ہے، (رکیب)

۱۲-نوروزنامہ

خیام کی تصانیف مین ایک نئی کتاب نوروزنامہ کا انکشاف اسٹیٹ لائبریری برلن کے مشرقی شعبہ کے ناظم ڈاکٹر ویل نے کیا ہے، اور اُن کے حسب ہدایت، رسالہ کے بعض مضامین کا خلاصہ فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام (میتھیون کمپنی ۱۹۳۰ء) کے دیباچہ مین دیا ہے، اور اصل کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس چھاپا ہے، اسٹیٹ لائبریری مذکور مین گیارھوین صدی عیسوی (پانچوین صدی ہجری) کے چھ علما کے لکھے ہوئے چند رسائل کا ایک مجموعہ ہے، اس کا سال کتابت ۱۰۶۵ء (۴۵۶ھ؟) ہے، اس مجموعہ مین ۴۵ صفحون کا ایک فارسی رسالہ خیام کا ہے، جسکا نام نوروزنامہ ہے، خیام نے اس کے ابتدائی دیباچہ مین اسکی تصنیف کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ایک دوست نے نوروز کی حقیقت اور اسکی تاریخ پوچھی تھی، اس کی فرمائش کی تعمیل مین یہ رسالہ لکھا ہے، اس کے دیباچہ کی اصل عبارت حسب ذیل ہے،

"سپاس و ستائش مر خدای را جل جلالہ کہ آفریدگار جہانست، و دارندۂ زمین و زمانست، و روزی دہ جانورانست، و دانندۂ آشکار و نہانست، قیوم بے ہمتا و بے انباز، و بے دستور و بے نیاز، یکی نہ از حد قیاس و عدد، قادر و مستغنی از ظہیر و مدد، و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا پیغمبر عربی محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہم اجمعین، و بر عترت و اصحاب برگزیدگان او، چنین گوید خواجہ حکیم فیلسوف الوقت، سید المحققین ملک العلما عمر بن ابراہیم الخیام رحمۃ اللہ علیہ کہ چون نظر افتاد از آنجا کہ کمال عقل است ہیچ چیز نیافتم شریف تر از سخن و فصیح تر از کلام، چہ اگر بزرگوار تر از کلام چیزے

بودے، حق تعالیٰ با رسول صلی اللہ علیہ خطاب فرمودے، و گفتہ اند تازی و خیر جلیس فی
الزمان کتاب، دوستے کہ بر من حق صحبت داشت و در نیک عہدے یگانہ بود از من التماس کرد
کہ سبب نہادن نوروز چہ بودہ است، و کدام پادشاہ نہادہ است، التماس او را مبذول داشتم
و این مختصر جمع کردہ آمد، بتوفیق جل جلالہ،

آغاز کتاب نوروز نامہ

درین کتاب کہ بیان کردہ آمد در کشف حقیقت نوروز کہ نزدیک ملوک عجم کدام روز بودہ است
و کدام پادشاہ نہادہ است، و چرا بزرگ داشتہ اند آنرا و دیگر آئین پادشاہان و سیرت ایشان
در ہر کارے، مختصر کردہ آید، انشاء اللہ تعالیٰ، اما سبب نہادن نوروزان بودہ است کہ
چون بدانستند کہ آفتاب را دو دور بود، یکے آنکہ"

رسالہ میں سولہ مختلف ابواب ہیں،

۱۔ اصل نوروز نامہ،

۲۔ شاہان ایران کے زمانہ میں،

۳۔ موبد موبدان کا شاہی درباروں میں نوروز کی تہنیت و تبریک اور تحفہ پیش کرنے
کے لئے آنا،

۴۔ بادشاہ کو خطاب کرکے موبد موبدان برکت کے جو دعائیہ کلمے کہتا تھا،

۵۔ سونا (زر) اور اُس کے متعلق جو کچھ کہا گیا،

۶۔ چھپے ہوے خزانوں کا پتہ پانا،

۷۔ انگوٹھی اور انگوٹھی کے متعلق جو باتین کہی گئی ہین،

۸۔ غلہ (اور خصوصاً جو) کے متعلق،

۹۔ تلوار کے متعلق،

۱۰۔ تیر اور کمان کے متعلق،

۱۱۔ قلم اور اس کی قسمین،

۱۲۔ گھوڑے اور اُن کی قسمین،

۱۳۔ باز کے شکار اور باز کی پرورش،

۱۴۔ شراب کی خوبیان (اور اس کے طبّی فائدے اور نقصان، اور اس کے بُرے اثرات سے بچنے کی تدبیرین)

۱۵۔ شراب کی ایجاد کی کہانی،

۱۶۔ ایک حسین چہرہ کے فوائد،

رسالہ کے خطبہ مین جو بعد کو بڑھایا گیا ہے خیام کے صریح نام موجود ہونے کے باوجود اس کو خیام کی تصنیف ماننے پر دل آمادہ نہین، یہ حقیقت مین علمِ محاضرات اور منادمت سلطانی کے فن پر ہے، یعنی اُن مسائل پر ہے جنکے جاننے کی ضرورت بادشاہ کے مصاحبون اور ندیمون کو پیش آتی ہے، حکیم خیام کو اس قسم کے تر مباحث سے کوئی مناسبت نہین معلوم ہوتی، اسی عہد مین امیر عنصر المعالی کیکاؤس نے اس قسم کی کتاب لکھی ہے جو قابوس نامہ کے نام سے مشہور ہے، اور جو بمبئی مین چھپی ہے، نیز اس عہد کے بعد ۵۹۹ھ مین محمد بن علی بن

سلیمان راوندی نے راحۃ الصدور تاریخ آل سلجوق کے آخر مین اس سے ملتی جلتی چند فصلین لکھی ہین،

اس کتاب کے اس فقرہ سے "کہ دوستے کہ برمن حق صحبت داشت، و در نیک عہدے یگانہ بود، از من التماس کرد" فریڈرک روزن نے جو بے محابا قیاس آرائیان کین ہین کہ یہ دوست مرد تھا یا عورت؟ اور اس پر جو دور از کار بحثین کی ہین، وہ مشرقی آداب سے یکسر ناواقفیت کا آئینہ ہین،

خیام نے اس دیباچہ مین جس عربی مثل کو نقل کیا ہے، وہ عربی کے مشہور شاعر متنبی المتوفی ۳۵۴ھ کا مصرع ہے،

شاعرِ خیام

خیام اپنے عہد کے دوسرے حکما کی طرح شاعر بھی تھا، مگر اس کی شاعری پیشہ ورانہ شاعری نہ تھی، بلکہ صرف علم و خیال کی شاعری تھی، اسی لئے اس کے ابتدائی سوانح نگاروں نے اس کی اس حیثیت کا تذکرہ نہیں کیا ہے، چنانچہ تعجب ہے کہ خیام کی شاعری کا ذکر نہ چہار مقالہ میں ہے، نہ بیہقی میں ہے، البتہ اس کے ایک تیسرے ہمعصر کیکاؤس بن اسکندر ابن قابوس بن وشمگیر رئیس جرجان نے قابوس نامہ میں جو ۴۷۵ھ[1] میں یعنی خیام کی زندگی ہی میں لکھی گئی ہے، اس کے دو فارسی شعر نقل کئے ہیں، اور یہ اسکی شاعری کی سب سے قدیم شہادت ہے، جو ہم کو ہاتھ آسکی ہے، تذکروں میں اس کے شاعر ہونے کا ذکر سب سے پہلے شہرزوری میں ملتا ہے، جو ۵۸۶ھ سے ۶۱۱ھ تک کی تصنیف ہے، چنانچہ اس کے عربی نسخہ میں خیام کے چند عربی اشعار، اور فارسی نسخہ میں اسکی ایک دو رباعیاں نقل ہیں، اس کے بعد قفطی المتوفی ۶۴۶ھ کی تاریخ الحکماء میں جسکی تالیف کا زمانہ ۶۲۴ھ سے ۶۴۶ھ کے درمیان ہے، اس کے

---

[1] امیر کیکاؤس مؤلف قابوس نامہ نے اپنی کتاب کے خاتمہ میں، آغاز تالیف کی تاریخ ۴۷۵ھ خود بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ حبیب السیر اور جہان آرا کے مؤلفوں کا یہ بیان کہ امیر کیکاؤس نے ۴۶۲ھ میں وفات پائی، نادرست ہے، (ضمیمہ فہرست فارسی برٹش میوزیم لائبریری نمبر ۱۴۲، ص ۱۰۵) تعجب ہوتا ہے کہ قابوس نامہ میں جو ۴۷۵ھ کی تالیف ہے، شیخ سعدی جیسے متاخر شاعر کے بعض اشعار کیسے درج ہو گئے ہیں، ضرورت ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخوں سے اس مطبوعہ نسخہ کا مقابلہ کرکے ایک صحیح نسخہ ترتیب دیا جائے،

بعض عربی اشعار نقل کئے گئے ہین، اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے کہ تاریخ الحکما کی کتابون کو اسکی شاعرانہ حیثیت سے کوئی تعلق نہ تھا، اس لیے بیہقی نے اس کی اس حیثیت کو چھوڑ دیا، اور چونکہ وہ پیشہ ور قصیدہ گو یا مداح شاعر نہ تھا، اس لیے عروضی سمرقندی نے بھی اس کو اس حیثیت سے یاد نہین کیا، میرا گمان ہو کہ اسکی شاعرانہ حیثیت کا ذکر سب سے پہلے عماد اصفہانی کے تذکرۂ شعرا موسوم خریدۃ القصر مین آیا ہے، جو ۵۷۲ھ کی تصنیف ہے، اور اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، غالباً اسی مین اس کے وہ عربی اشعار ثبت ہین، جنکو بعد مین شہرزوری اور قفطی نے اس سے اپنی کتابون مین نقل کیا ہے،

شہرزوری کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ	اس کی تصنیف سے فارسی اور عربی مین
بالعربیۃ والفارسیۃ منہا (نسخۂ لندن)	عمدہ اشعار ہین، منجملہ اُن کے یہ ہین،

اسی کتاب کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است۔ از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد" (نسخۂ دارالمصنفین)

قفطی مین ہے،

وقد وقف متاخروا الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ اس کے اشعار
علی شیء من ظواھر	کے ظاہری معنی کو کچھ سمجھے، . . .
شعرہ .... ولہ	. . . . اور اس کی
شعر طائر (مطبوعۂ مصر)	تصنیف سے مشہور اشعار ہین،

اس کے عربی اشعار

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وہ شاعر بھی تھا، اور عربی و فارسی مین اُسنے اشعار کہے ہین، خیام کے متفرق عربی اشعار شہرزوری اور قفطی مین ہین، جو میرے علم مین کے مطابق جیسا کہ مین پہلے کہہ چکا ہون، عماد اصفہانی کی خریدۃ القصر سے منقول ہین، یہ اشعار ان دونون کتابون مین تعداد مین چودہ[۱۴] ہین، اور یہ سب کے سب اس کے مذاق کے مطابق فلسفیانہ اور اخلاقی قطعین ہین، ان مین اس کا رنگ طبیعت پوری طرح جھلکتا ہے، یہ اشعار ان کتابون مین بہت غلط سلط نقل ہوئے ہین، قفطی کے مطبوعۂ یورپ نسخہ مین بھی غلطیان ہین، زدکووسکی کے اقتباس و نقل مین بھی اغلاط و بیاض ہین، نیز شہرزوری کے نسخۂ شبلی مین بھی اغلاط ہین، قزوینی نے بھی حواشی چہار مقالہ مین ان غلطیون کو بکذا لکھکر یون ہی رہنے دیا ہے، مین نے حتی الامکان ان کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح چھپ بھی جائین
قصیدہ کے بعض اشعار قفطی نے نقل کئے ہین، اور بعض شہرزوری نے، مین نے قصیدہ کے تمام اشعار دونون سے لیکر یکجا کر دیئے ہین، اسمین اختلافات نسخ بھی دکھائے گئے ہین،[۱]

۱- یکدّ تریٰ الدُّنیا بَل السّبعۃُ العلی   بَلِ الافقُ الاعلیٰ اذا جاشَ خاطری

جب میرا دل جوش مارتا ہے تو پوری دنیا، بلکہ ساتون ستیارے، بلکہ افق اعلیٰ میرے لئے تدبیر مین مصروف ہوجاتا ہے

۲- اصومُ عنِ الفحشاءِ جہراً و خفیۃً   عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری

مین کھلے اور چھپے اپنی پاکدامانی کی خاطر برائیون سے روزہ رکھتا ہون اور میرا افطار اپنے خالق کی پاکی بیان کرنا ہے

---

[۱] اصطلاحات کی تفصیل حسب ذیل ہے،
(۱) ش - (شہرزوری نسخۂ شبلی) (۲) ز - (شہرزوری نسخۂ زدکووسکی) (۳) ق پ - (قفطی مطبوعۂ یورپ)
(۴) ق م (قفطی مطبوعۂ مصر) [۲] ز - مدبر، [۳] ش، خاطری،

۳۔ وکم عصبة ضلّت عن الحق فاهتدت ، بطُرقِ[1] الهدی من فیضی المتقاطرِ

کتنے لوگ ہین، جو حق سے گمراہ ہو گئے تھے، میرے فیضِ باران سے انھون نے راستہ پایا

۴۔ فان صراطی[2] المستقیم بصائر ، نُصِبن[3] علی وادی العمی کالقناطر[4]

کیونکہ میری راہِ راست وہ بصیرتین ہین جو ضلالت کی وادی مین پلون کی طرح نصب ہین

۵۔ اذا قنعت[5] نفسی بمیسور بلغة ، یحصّلها بالکدّ کفی وساعدی

جب میرے نفس نے ایسے معمولی توشہ پر قناعت کر لی، جس کو میرے دست و بازو محنت سے حاصل کر سکتے ہین

۶۔ امنتُ تصاریفَ الحوادث کلّها ، فکن یا زمانی موعدی او مواعدی[6]

مین تمام حوادث کی گردشون سے بیخوف ہو گیا تو اب اے زمانہ خواہ تو مجھے ہلاکت کی دھمکی دے یا مجھ سے نیک سلوک کا وعدہ کر

۷۔ وہبنی[7] اتخذتُ الشعریین[8] منازلی ، وفوق مناطِ الفرقدین مصاعدی

اور یہ فرض کر کہ مین نے دونون شعری ستارون کو اپنی منزل بنا لیا، اور دونون فرقد ستارون کے اوپر میری جائے صعود ہے

۸۔ الیس قضی[9] الافلاک فی[10] دورها بان ، تعید[11] الی نحس جمیع المساعد

پھر کیا آسمانون نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہیں کر دیا ہے کہ وہ ہر خوش بختی کو آخرکار بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

۹۔ ومتی ما دنت دنیاک کانت مصیبة ، فوا عجبًا من ذا القریب المباعد

جب تیری دنیا تجھ سے قریب ہوگی تو مصیبت بن جائیگی، تو اے افسوس اس قریب پر جو دور ہو جانیوالا ہے

---

[1] ش، نطرق، [2] ش، صراط، [3] ز۔ نصبن، [4] ز کالقنا (غلط)

[5] ق۔ رضیت، [6] ش وز، مساعدی، [7] ز۔ ومتی (بےمعنی) [8] ز۔ الشعرین، (غلط) بمناسبت فرقدین شعرین چاہیے، والمراد شعری العبور وشعری الغمیصاء کما یشہد بہا اشبل، [9] ش وز، الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان

[10] ق۔ من، [11] ز وش۔ یعید،

۱۰۔ اذا کان محصول الحیوۃ منیۃ　　فسیان[1] حالا کل ساع وقاعد

جب زندگی کا حاصل موت ہے، تو ہر کوشش کرنے والا، اور بیٹھے رہنے والا حال مین برابر ہے

۱۱۔ فیا نفس[2] صبرا عن مقیلک انما　　تخرّ ذراہ[3] بانقضاض القواعد

تو اے دل اپنے خوابگاہ سے صبر کر، کہ بنیادون کے گرنے سے، اوس کی بلندیان گر پڑینگی

۱۲۔ زجیت[4] دھرا طویلا فی التماس اخ　　یرعی ودادی اذا ذو[5] خلۃ[6] خانا

مینے ایک بڑا زمانہ کسی ایسے بھائی کے ڈھونڈھنے مین صرف کیا، جو میری محبت کو اسوقت قائم رکھے، جب دوست خیانت کرے

۱۳۔ فکم الفت وکم آخیت غیر اخ　　وکم تبدلت بالاخوان اخوانا

تو کتنون سے الفت کی، اور کتنے غیر بھائیون کو اپنا بھائی بنایا، اور کتنے بھائیون کو چھوڑکر پھر دوسرون کو بھائی بنایا

۱۴۔ وقلت للنفس لما عز مطلبھا　　باللہ لا تالفی ما عشت انسانا

تو دل سے مینے کہا جب اسکی طلب ناکام رہی کہ اب خدا کا واسطہ جبتک تو زندہ ہے، کسی کو دوست نہ بنا

یہ آخر کے تین شعر (۱۲ و ۱۳ و ۱۴) صرف شہرزوری مین ہین، مگر ابومنصور ثعالبی المتوفی سنہ ۴۲۹ھ نے یتیمۃ الدہر قسم رابع مین ابوسہل سعید بن عبد العزیز نیلی المتوفی سنہ ۴۲۰ھ کے حال مین اس کے اشعار کے ضمن مین ان کو نقل کیا ہے، ابوسہل نیلی کا حال یتیمہ کے علاوہ عیون الانباء لابن ابی اصیبعہ (جلد اول صفحہ ۲۵۳ مصر) اور معجم الادباء یاقوت (جلد ۴ صفحہ ۲۴۰ مصر) مین بھی ہے، ان مین نیلی کے

---

[1] ز۔ فشتان [2] یہ شعر صرف تقفطی مین ہے، [3] ش۔ م۔ حست، [4] شہرزوری کے پیش نظر نسخون مین اذا ما خلۃ ہو، مگر قزوینی نے حواشی چہار مقالہ مین اس کی جگہ اذا ذو خلۃ نقل کیا ہے جو صحیح ہے۔
[5] ش۔ سمانا،

چند شعر ہین، مگر ان مین یہ تین نہین ہین، مگر بہرحال ثعالبی کی کتاب مین ان شعرون کے ہونے سے اتنا قطعی ثابت ہے کہ یہ شعر خیام کی پیدائش سے پہلے ہی دنیا مین موجود تھے اور اس لیے ان اشعار کی خیام کی طرف نسبت شہرزوری کی غلط فہمی یا غلط مبنی ہے،

ترک مصنف رضا توفیق بے نے ترکی مین، اور شامی عرب مترجم ودیع بستانی نے عربی مین رباعیات خیام کے مقدمون مین خیام کے پانچ اور عربی شعر نقل کئے ہین، مگر چونکہ ان کا کوئی قدیم حوالہ ان مین مذکور نہین ہے، اس لئے ہم اُن کو قلم انداز کرتے ہین،

مگر ظاہر ہے کہ خیام جب عربی مین بھی شاعری کرتا تھا تو صرف یہی چند شعر تو اُس کی ملکیت نہین ہوسکتے، اس کے اور بھی عربی اشعار ہونگے، مگر افسوس ہے کہ وہ ہم تک نہین پہنچے،

فارسی رُباعیات

خیام کچھ بھی تھا، اور کچھ بھی ہو، مگر آج اسکی شہرت صرف اسکی فارسی رباعیات کے بدولت قائم ہے، خصوصاً آج لوگون کو اس سے جو دلچسپی ہے وہ صرف اسلئے ہے کہ یورپ، فٹزجیرلڈ کے انگریزی ترجمہ کے بدولت اس سے دلچسپی لے رہا ہے، ورنہ تنہا ایک رُباعی گو شاعر کی حیثیت سے مشرق مین اس نے کوئی بڑا درجہ نہین پایا ہے،

رُباعی گوئی ایک زمانہ دراز سے عجم کے مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کے فضل و کمال کا جزو لازم

رہی ہے، اور جب سے ہماری فارسی زبان میں رباعی کی پیدائش ہوئی ہے وہ فلاسفہ اور صوفیہ کے آغوش میں پرورش اور نشو و نما پاتی رہی ہے، اسلیے ضرورت ہے کہ اس کی تاریخ پر اس سلسلہ میں ایک نظر ڈالی جاے، اور بتایا جاے کہ تمام اصناف سخن میں سے رباعی ہی کیون ان خشک مزاجون کے پسند خاطر ہوئی، نیز خیام کے زمانہ تک رباعی کی صنف نے جہانتک ترقی کی تھی اسکا بیان، اور اسی تقریب سے ان میں سے اکثر لوگون کا حال آجائیگا جنکے کلام سے خیام کا کلام مخلوط ہوگیا ہے۔

رباعی کی تاریخ فارسی کے اصناف سخن میں رباعی گو چار مصرعون کی مختصر نظم ہوتی ہے، مگر اس کوزہ میں سمندر بند ہوتا ہے، بڑے سے بڑا فلسفیانہ خیال، دقیق سے دقیق اخلاقی نکتہ، اور پیچیدہ سے پیچیدہ صوفیانہ مسئلہ جو صفحون اور دفترون میں نہین سماتا، ان دو سطرون میں پورا کا پورا ادا ہوجاتا ہے۔

وجہ تسمیہ "رباعی" عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی "چار والے" کے ہین، عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ چار مصرعون سے مرکب ہوتی ہے اسلیے اس کو رباعی کہتے ہین، چنانچہ دولت شاہ نے تذکرہ (٨٩٢ھ) مین اسکی یہی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ

"تا اصلا و عقلا دو بیتی را نگو ندیدند، گفتند کہ این چار مصراع است رباعی می شاید گفتن" (ص ٣٣ گب)

لیکن محمد بن قیس رازی نے جس کی تالیف و تصنیف کا عہد ۶١۴ھ سے حدود ۶٣٠ھ تک ثابت ہے، اپنی مشہور تصنیف المعجم فی معاییر اشعار العجم مطبوعہ گب مین رباعی کی ایجاد و پیدائش کے سلسلہ مین لکھا ہے کہ اہل عرب اس کو رباعی اس لیے کہتے ہین کہ بحر ہزج جسمین رباعی کہی جاتی

لہ اتابک سعد زنگی اول بادشاہ فارس (۶٢٣ھ - ۶٢٣ھ) کے دربار سے اس کا تعلق تھا، علم عروض و قوافی مین یہ اس کی نہایت اہم کتاب ہے، ١٩٠٩ء مین گب میموریل سیریز لندن مین یہ کتاب چھپی ہے۔ اسکا ایک قلمی نسخہ کتبخانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ مین موجود ہے۔

ہے، چار اجزا سے مرکب ہوتی ہے، اور اسلیے اس وزن کا ایک مصرع عربی میں دو جز کا ایک شعر ہو جاتا ہے، اور اس طرح چار مصرعوں میں چار شعر ہو جاتے ہیں" رازی کے اس بیان کی تائید معیار الاشعار نام فارسی عروض کی ایک قدیم کتاب (۶۴۹ھ) سے ہوتی ہے، یہ کتاب مفتی سعد اللہ مرحوم مرادآبادی المتوفی ۱۲۹۴ھ کی شرح کے ساتھ ہندوستان میں چھپی ہے، اسمین یہ عبارت ہے:

"وقدما بران شعر بسیار گفته‌اند و بیشان هر مصراع را قافیه آورده اند و آنرا بیتے می شمرده اندمانند رجز مشطور یا بیتهاے متعدد از اشعار تازیان ...... و باین سبب ترانه (رباعی) را قدما چهار بیت می گرفته اند و آنرا چهار بیتی خوانده اند و بتازی رُباعی، و در هر چهار قافیه آوردن لازم می شمرده، اما بنزدیک متاخران چون مربعات این اوزان مستعمل نیست این اوزان متروک است، و هر بیتے را ازین ابیات مصراعی می شمرند و رباعی را دو بیتی میخوانند و قافیه شرط نمی کنند"

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رُباعی کا نام رُباعی چار مصرعوں کی وجہ سے نہیں بلکہ چار مصرعوں کے چار شعر ہو جانے کی وجہ سے پڑا ہے،

الغرض محمد رازی اور مؤلف معیار الاشعار جیسے قدیم محققین عروض کے بیانات سے یہ بات تو مسلم ہو گئی کہ رباعی پہلے دو دو جزو کا ایک ایک مصرع ہو کر چار مصرعوں میں چار شعر

سلہ المعجم ص ۔ ورقہ تنقید شعر العجم کے فاضل مؤلف پروفیسر شیرانی نے اپنے مضمون کے پہلے نمبر میں اسکو کسی تذبذب کے بغیر محقق طوسی کی تالیف بتایا ہے، معلوم نہیں ان کے سامنے اس کی کیا سند ہے، ورنہ اکثر لوگ مشرق و مغرب کے فضلا اس نسبت کے قبول کرنے میں تردد کرتے ہیں چنانچہ علامہ عبدالوہاب قزوینی نے معجم کے دیباچہ میں (ہ) تصریح کی ہے کہ کتاب مرغوب معیار الاشعار است در علم عروض و قوافی کہ در ۶۴۹ھ تالیف شدہ و مصنف آن معلوم نیست .... و سے مفتی سعد اللہ مراد آبادی شارح المتوفی ۱۲۹۴ھ تالیف این کتاب را بخواجہ نصیر الدین طوسی معروف متوفی ۶۷۲ھ نسبت دادہ است، ولے معلوم نیست از روی چہ مأخذ" ڈاکٹر ریو نے برٹش میوزیم لائبریری کی فارسی کتابوں کی فہرست ص ۵۲۵ میں اسکا بعینہ یہی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ محقق طوسی کی تصانیف کی فہرست میں یہ نام نہیں۔

ہوتی تھی، اوران چارون شعرون کے اواخر متحد القافیہ ہوتے تھے، مثلاً

۱۔ در منزل غم فگندہ مفرش مائیم

۲۔ دز آب دو چشم دل بر آتش مائیم

۳۔ عالم چو ستم کند ستمکش مائیم

۴۔ دست خوش روزگا رنا خوش مائیم (منسوب بہ رودکی)

سوال یہ ہے کہ دو دو جز کا اس طرح ایک ایک شعر ہو جانا، آیا فارسی مین تھا، اور اسلیے کبھی اسکو چار بیتی کہتے تھے، یا عربی مین تھا، اور اسلئے اسکو رباعی کہتے تھے، مؤلف معیار الاشعار[۱] نے صرف "قدما" یعنی پہلے لوگ لکھا ہے جس سے فارسی و عربی کی تخصیص نہین نکلتی، مگر محمد ابن قیس رازی نے تصریح کی ہے کہ یہ رباعی (چار بیتی) کہنے والے قدما، عربی کے شاعر تھے، کیونکہ اس کا ثبوت نہین ملتا کہ عربی کیطرح فارسی اہل عروض بھی ایک نقطہ کے حرفون کو توڑ کر کبھی دو مصرعون مین بانٹتے تھے،

بہر حال عربی کی طرح چونکہ فارسی مین دو دو جز، چار مصرعون کے چار شعر فارسی مذاق سلیم کے مطابق نہین تھے، اس لیے اہل فارس نے ان کو دو ہی شعر قرار دیا، اور اس لیے

---

[۱] سلسلۂ شعر العجم کے وسیع النظر ناقد پروفیسر شیرانی نے تنقید کے پہلے نمبر (رسالہ اردو اورنگ آباد دکن) مین رباعی کی بحث پر دو صفحے لکھے ہین اور معیار الاشعار کی مذکورۂ بالا عبارت کے لفظ قدما سے اتنی وسعت پیدا کرلی ہے کہ یہ دعوی کر دیا ہے کہ قدیم الایام میں ایران مین ایک خاص قسم کی نظم جسکو چار بیتی کہا جاتا تھا رائج تھی، اس کے اوزان عربی اوزان سے غالباً مستخرج نہین ہین، بلکہ ایرانی نژاد اور مقامی معلوم ہوتے ہین حالانکہ ان مین سے ہر دعوی ثبوت کا محتاج ہے، اہل عروض و اہل موسیقی کی دنیا (جہان قابوس نامہ کا حوالہ آتا ہے) کا جہان تک تعلق ہے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ارباب فن کے یہان یہ چیز نو پیدا تھی، اور اسلام کے بعد اہل فن کے استعمال مین آئی ہے،

اس بارہ مین جو میرا خیال ہے وہ آگے آتا ہے،

اس کو دوبیتی ہی کے نام سے یاد کیا، اور مذاق عرب پر چار شعر ہو جاتے تھے، اس لئے انھون نے رباعیہ کہا، مگر پھر وہ بھی اہل فرس کے تتبع مین اسکو دو ہی شعر بنا کر دوبیتی بھی کہنے لگے، چنانچہ عربی مین رباعیہ اور دوبیتی دونون کہتے ہین،

فارسی رباعی مین متاخرین تو عموماً صرف پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون مین قافیے لاتے ہین، مگر چوتھی پانچوین صدی کے شعراء فارسی پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون کیساتھ تیسرے کو بھی اکثر ہم قافیہ لایا کرتے تھے، مگر اس کا قطعی لزوم ان کے ہان بھی نہ تھا، چنانچہ رودکی، فردوسی، عنصری وغیرہ کی رباعیون مین کبھی تیسرے مصرع مین قافیہ ہے اور کبھی نہین ہے، اور یون کبھی کبھی قافیہ لے آنا تو سعدی جیسے متاخر کے ہان بھی پایا جاتا ہے[1]،

عربی کی رباعیون مین چارون مصرعون کا ہم قافیہ لانا اسلئے ضروری تھا، کہ اس کا ہر مصرع شعر ہوتا تھا، اس پر مستزاد یہ کہ بعض جدت پسندون نے قافیہ کے ساتھ ردیف کی بھی شرط کرلی، چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین خراسان و ترکستان کے ایک ادیب احمد بن حسین الخطیب تھے، جو عربی و فارسی دونون زبانون کے شاعر تھے، انھون نے عربی مین رباعیان کہی تھین،

ا۔ قد ھاض فراقہ فقاہی واللہ

[1] ناقد شعر العجم نے اپنے اسی پہلے سلسلہ مین یہ بے سند دعوی کیا ہے، جس کا مدار ساتوین صدی کی معیار الاشعار پر ہے کہ قدما (کس عہد تک کے قدما؟) تمامتر چار بیتی کہتے تھے، جنکے چارون مصرع ہم قافیہ ہوتے تھے، اور اس سے نادر تر دعوی یہ ہے کہ چار بیتی کی اب کوئی مثال نہین پائی جاتی، حالانکہ ایسی رباعیان جن کے چارون مصرعے ہم قافیہ ہون عوفی کی لباب الالباب کے قدماء کے حالات مین دس بارہ سے زیادہ ہین، اور بعد کے شعراء کے یہان بھی ایسی رباعیان ملتی ہین،

۲۔ واستہلک ھجرہ ۔۔۔ قرار ی واللہ

۳۔ اذری الدمع لیلی و ۔۔۔ نھاری واللہ

۴۔ لم یغن عن الھوی ۔۔۔ حذاری واللہ

۱۔ ابلی جسدی ھوی ۔۔۔ ظلوم جانی

۲۔ قد ھجن قدہ ۔۔۔ قضیب البان

۳۔ یا من اضحی وما ۔۔۔ لہ من ثانی

۴۔ ماضرک لو فککت ھذا العانی

ابوالحسن علی باخرزی، المتوفی ۴۶۷ھ نے اپنی کتاب دمیۃ القصر مین ذکر کیا ہے کہ میں نے اس سے پہلے اس طریقہ پر رباعی نہین سنی تھی "لم اکن سمعت ھذہ الطریقۃ" یہانتک کہ میرے والد نے ابوالعباس باخرزی کی چند رباعیان اسی طرز کی سنائین جنمین ایک یہ ہے:

۱۔ قد صیرنی الھوی ۔۔۔ اسیر الذلۃ

۲۔ واستھلکنی وما ۔۔۔ بجسمی علۃ

۳۔ واستاصل ھجرہ ۔۔۔ بصبری کلہ

۴۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ

عام طور سے رباعی کا وزن لاحول ولا قوۃ الا باللہ جو مشہور ہے، دیکھو کہ اوسکی سند کتنی پرانی ہے،

اس کے بعد باخرزی نے لکھا ہے کہ میرے باپ حسن باخرزی نے اسطرح کی بہت سی

رُباعیان کہین جنمین ایک یہ ہے،

۱۔ اعطیتُک یا بد ن عنان القلب

۲۔ لازلت ارٰی ھلا ک شان القلب

۳۔ لولم یکن الصد ن صوان القلب

۴۔ انزلتک واللّٰہ مکان القلب

پھر علی باخرزی نے خود اپنی ایک رُباعی لکھی ہے،

۱۔ قدملّ ھوای فافترشت الملّتر

۲۔ خلّ بوصاله لیسدّ الخلّة

۳۔ ادمی کبدٌ بسیفہ ھجر سلہ

۴۔ ما اجورہ علیّ سبحان اللّٰہ

آپ دیکھین کہ ان سب رباعیات کے چارون مصرعون مین قافیے ہین، حالانکہ اسی عہد کی بلکہ اس سے پیشتر کی فارسی رباعیون مین اسکی پابندی مطلق نہین ہے، عمارہ مروزی جو چوتھی صدی کے اواسط مین تھا، کہ اس نے سامانی وغزنوی دونون دربارون مین رسوخ پایا تھا، کہتا ہے[۲]،

آن می بدست آن بت سیمین من نگر گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر

وان ساغری کہ سایہ بیفگند نی برو برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر

---

[۱] دمیۃ القصر باخرزی، ص۲۰۱ حلب، [۲] لباب الالباب عوفی، جلد دوم، ص۲۵

تیسرا مصرع قافیہ سے خالی ہے،

رباعی کے دوسرے نام | فارسی مین رباعی کا سب سے پرانا نام غالباً ترانہ ہے، اسدی طوسی نے جو ۴۵۸ھ مین موجود تھا اپنی کتاب لغت فرس" مین جو فارسی کا قدیم ترین موجود لغت ہے ترانہ کے معنی دو بیتی "کے لکھے ہین، (ص۱۰ ابرلن ۱۸۹۷ء) عربی مین دو نام پائے جاتے ہین، رباعیہ اور دو بیتی، چنانچہ قاضی ابو علی محسن بن علی تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی کتاب نشوار المحاضرہ مین رباعیات کا لفظ موجود ہے، (ص۱۵۹ مصر، مرگیولیتھ) اور باخرزی المتوفی ۴۶۷ھ کی دمیۃ القصر مین بھی رباعیات ہی کا لفظ ہے (ص۱۲۴، حلب)

فارسی مین امیر کیکاؤس نے قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین اپنی رباعیان جابجا نقل کی ہین، لیکن ہر جگہ ان کو مختلف نامون سے یاد کیا ہے کہین دو بیتی کہا ہے، "اندرین گلۂ پیری مراد دو بیتی است" (ص۴۴ بمبئی) دوسری جگہ رباعی" کہا ہے (ص۱۵) لیکن عموماً صرف "بیت" کہنے پر اکتفا کی ہے، (ص۲۸ و ص۵۰ و ص۶۲ و ص۷۲ و ص۱۱۴) باب سی و پنجم" اندر آئین و رسم شاعری" مین مختلف اصناف سخن کے سلسلہ مین غزل و ترانہ" کہا ہے،" اگر غزل و ترانہ گوئی سہل و لطیف تر گوئی، و بقوافی معروف گوئی بہر آگے چل کر ہے،" و غزل و ترانہ، تر و آبدار گوئی" (ص۱۴۴ بمبئی) محمد بن قیس رازی نے معجم (۶۱۴ھ۔۶۳۰ھ) مین ذرا ذرا سے فرق سے اسکے حسب ذیل نام بتائے ہین،

قول :- ہر چہ از ان جنس بر ابیات تازی (عربی) سازند آنرا قول گویند

غزل :- و ہر چہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند

ترانہ ، اہل دانش لحونات این وزن را ترانہ نام کردند،

دوبیتی ، وشعر مجرد آنرا دوبیتی خوانند برای آنکہ بنائی آن بر دو بیت بیش نیست،

رباعی ، ومستعربان را رباعی خوانند، از بہر آنکہ بحر ہزج در اشعار عرب مربع الاجزاء آمدہ است، پس ہر بیت ازین وزن دو بیت عربی باشد، (ص ۹۰)

قدماء کے کلام مین "غزل و ترانہ" کا لفظ ساتھ ساتھ آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد تک غزل کی موجودہ اصطلاح پختہ نہین ہوئی تھی،

رباعی کی ایجاد | اہل ادب اور اہل تذکرہ جنکا خیال ہے کہ رباعی اتفاقیہ ایجاد کا نتیجہ ہے اسکے متعلق ایک قصہ بیان کرتے ہین کہ غزنین یا سجستان کے کسی شہر مین چند لڑکے گولی کھیل رہے تھے، ایک گولی لڑھکتی ہوئی سوراخ کے پاس آئی، اس پر خوشی کے عالم مین ایک لڑکے کے منھ سے بیساختہ نکلا،

غلتان غلتان ہمی رود تابن گو،

اتفاق سے کوئی صاحب ذوق وہان کھڑا تھا، اس کو یہ وزن بہت پسند آیا، اُسنے اس کا وزن عروضی دریافت کیا، اور پھر وہ[۱] ورشعرا مین مقبول ہو کر رواج پذیر ہو گیا،

یہ اس قصہ کا قدر مشترک ہے، لیکن معجم اور تذکرۂ دولت شاہ کے بیانون مین باہم فرق ہے، دولت شاہ[۲] (تالیف ۸۹۲ھ) مین ہے کہ یہ بچہ صفاریہ خاندان کے بانی یعقوب صفار المتوفی ۲۶۵ھ کا لڑکا تھا، وہ صاحب ذوق خود یعقوب صفار تھا، جو کھڑا اپنے

---

۱ یہ متن معجم کی روایت کے مطابق ہے، دولت شاہ مین جو بچہ ہے متاخرین نے اسکو سرگرہ کر دیا، ۲ تذکرۂ دولتشاہ ص

بچہ کا تماشا دیکھ رہا تھا کہ دفعتہ بچہ کی زبان سے یہ برجستہ مصرع نکلا یعقوب کو یہ وزن پسند آیا، لیکن چونکہ اس وقت تک یہ وزن شعرا مین مستعمل نہ تھا اس لیے اس نے ابو دلف عجلی اور ابن الکعب کو جو دربار کے شاعر تھے بلوا کر پوچھا کہ یہ کون بحر ہے، انھون نے تحقیق کر کے بتایا کہ یہ بحر ہزج کی ایک قسم ہے، اور اس پر اسی وزن کے تین اور مصرع لگا کر دو شعر پورے کر دیئے اور دو بیتی اس کا نام رکھا،[1]

لیکن اس سے متقدم اور مستند تصنیف معجم کے مصنف محمد بن قیس رازی نے بڑی عبارت آرائی کیساتھ اس واقعہ کو اسطرح لکھا ہے کہ غزنین کی ایک سڑک پر چند خوشرو بچے گولی کھیل رہے تھے، تماشائیون کا ہجوم تھا، انھین مین ایک طرف ایک شاعر بھی کھڑا تھا، جس کی نسبت رازی کا گمان ہے (پندارم) کہ وہ رودکی تھا، دفعتہ بچہ کی زبان سے وہ موزون مصرع نکلا، شاعر کو یہ وزن بہت پسند آیا اور اس نے تین مصرع اور لگا کر دو بیتی کر دیا، اور ترانہ نام رکھا،[1] کہ ایک حسین خوشرو کی زبان سے نکلا تھا،

اگر پہلی روایت صحیح ہے تو رباعی کی ایجاد کی تاریخ تیسری صدی ہجری کے اواسط کا زمانہ ہوگا، کہ یعقوب صفار نے جس کے سامنے کا یہ واقعہ ہے ۲۶۵ھ مین وفات پائی ہے، اور پہلے رباعی گو اس کے دربار کے شاعر ابو دلف اور ابن کعب ہونگے، لیکن اگر دوسری روایت صحیح ہے تو یہ چوتھی صدی ہجری کے شروع کا واقعہ ہوگا، اور پہلا رباعی گو رازی کے "پندارم" مین) رودکی المتوفی ۳۲۹ھ[2] ہوگا، اور یہ فخر صفاریہ کے بجاے سامانیہ کو حاصل ہوگا، کہ رودکی

---

[1] معجم ص۹۳ [2] انساب سمعانی لفظ "رودکی" اہل تذکرہ مین ۳۰۴ھ مین اسکی تاریخ وفات کی شہرت غلط ہے،

نصر بن احمد سامانی المتوفی ۳۳۱ھ کے دربار کا شاعر تھا جو آٹھ برس کے سن مین ۳۰۱ھ مین تخت نشین ہوا تھا، اور ہرات کے مشہور سفر مین رودکی اس کے ساتھ تھا،

لیکن اگر تحقیق کا قدیم مواد ہمارے سامنے ہوتا، تو اس ایجاد کی تاریخ کا پتہ اس سے بھی کچھ پہلے مِل سکتا، اسدی طوسی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا اور جس نے ۴۵۸ھ مین گرشاسپ نامہ نظم کیا ہے، اپنی کتاب لغت فرس مین ترانہ کے تحت مین لکھا ہے،

" ترانہ دوبیتی بود. فرخی گفت،

زدلآویزی وتری چو غزلہائے شہید ... وزغم انجامی وخوشی چو ترانہ بوطلب[1]

شہید بن حسن بلخی جسکا اس شعر مین ذکر ہے امیر نصر بن احمد سامانی مذکور الصدر کا معاصر تھا اور رودکی المتوفی ۳۲۹ھ نے اسکا مرثیہ لکھا ہے، شہید کی غزلون کے بالمقابل ابوطلب کے ترانے (رباعیات) مشہور تھے، ابوطلب نام کسی شاعر کا پتہ ہم کو نہین چلتا، فرخی جسکا یہ شعر ہے اُس نے ۴۲۹ھ مین وفات پائی ہے، اسلئے ابوطلب ترانہ گو کا زمانہ اس سے تو بہرحال پہلے تھا، ایک خیال ہوتا ہے کہ ابوطلب، ابوذُلف تو نہین؟ مگر یہ امر سراپا تحقیق طلب ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تو ترانہ گوئی کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اوائل مین پہنچ جائیگا،

لباب الالباب عوفی مین حنظلۂ بادغیسی کی حسب ذیل دو بیتین ملتی ہین جو رُباعی

---

[1] پروفیسر شیرانی نے تنقید شعرالعجم کے پہلے نمبر مین اس شعر کو کہین سے نقل کیا ہے، مگر اپنے متن کا ماخذ نہین بتایا ہے، جو اسدی کے متن سے بہت کچھ مختلف ہے. شیرانی صاحب لکھتے ہین:

ازدلآویزی ونغزی چون غزلہائے شہید ... وزدلآویزی وخوبی چون ترانہ بوطلب

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب نے کسی متاخر ماخذ کو سامنے رکھا ہے، جس نے فرخی کے قدیم الفاظ مین متاخرین کے محاورون کے مطابق تصرف کر دیا ہے،

کے وزن پر ہین،

یارم سپند اگرچہ بر آتش ہمی فگند — از بہر چشم تا نرسد مر ورا گزند

او را سپند و آتش نا ید ہمی بکار — با روی ہمچو آتش و با خال چو سپند[1]

حنظلہ بادغیسی امراے طاہریہ کے عہد مین تھا جسکا زمانہ ۲۰۵ھ سے ۲۵۹ھ تک ہے، مجمع الفصحا نے نہین معلوم کس حوالہ سے حنظلہ کا سال وفات ۲۱۹ھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کی تاریخ رودکی بلکہ ابو دلف اور ابن الکعب سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے اور سامانی، بلکہ صفاری کے بجائے طاہری دربار کو اسکی اوّلیت کا فخر پہنچتا ہے، حنظلہ صاحب دیوان تھا، اس کے دیوان کا حوالہ چہار مقالہ کی ایک حکایت مین مذکور ہے،[2]

اندرین حالات، ایجاد رباعی کے ان قصون کے تاریخی نتیجہ کا ثبوت بہت کچھ مشتبہ ہے[3]

---

۱ لباب الالباب عوفی جلد دوم ص ۲۵ ، ۲ چہار مقالہ ص ۲۶ اگب ،

۳ یہ قصے اس لیے مشتبہ ہین کہ جن دو کتابون مین ان کا ذکر ہے، وہ یعقوب صفار اور رودکی کے سینکڑون برس بعد لکھی گئی ہین، اور یا این ہمہ ان دو مین سے کسی نے اپنے مقدم ماخذون کا ذکر نہین کیا ہے، معجم کے مصنف رازی نے تو اس قصہ کو اس طرح لکھا ہو کہ وہ بالکل افسانہ معلوم ہوتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ لکھا ہے کہ "پندارم رودکی" جس سے صاف ظاہر ہو کہ اس کے اس قصہ کا ماخذ تحریری نہین بلکہ کوئی زبانی روایت ہے، پھر اس نے قصہ کی سرزمین غزنین بتائی ہو، حالانکہ رودکی کے عہد مین غزنین کوئی آباد شہر نہ تھا، دولت شاہ نے اپنی روایت مین یعقوب صفار کے دربار کے جن دو شاعرون کے نام لیے ہین، ان مین سے ابن الکعب سے ہم واقف نہین، البتہ رابعہ بنت الکعب (دختر کعب) کا ذکر ملتا ہو جو عہد سلاطین غزنین (پانچوین صدی) مین تھی، (عوفی ۲ - ۶۱) دوسرے شاعر ابو دلف عجلی کا تذکرہ سیاسی و ادبی کتابون مین ملتا ہے، یہ شخص نسلاً عرب اور مامون و معتصم کے عہد مین ایران کا سپہ سالار تھا، قاسم بن عیسیٰ نام تھا، ابن خلکان نے اسی نام کے تحت مین اوس کا پورا حال لکھا ہے، ۲۲۶ھ مین اسنے وفات پائی، حمزہ بن حسن اصفہانی (المتوفی ۳۵۰ھ) نے اپنی تاریخ اصفہان مین اسکا حال لکھا ہے، محمد بن اسحاق ندیم (الموجود ۳۷۷ھ) نے الفہرست مین اس کے ادبی اور موسیقیانہ نغمات کا حال چند سطرون مین درج کیا ہے، (ص ۱۶۵ مصر) اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین اس کے قبیلہ کے کرج مین آکر بسنے کا زمانہ ہارون رشید کا عہد بتایا ہے، (ص ۱۴۸ گب) یہ شخص بجائے خود امیر اصفہان، اور سیاسی حیثیت سے یعقوب کے برابر تھا، طبری اور ابن اثیر مین اسی حیثیت سے اسکا نام آیا ہے، ابن ندیم نے بھی اسکو امیر لکھا ہے، اس کا زمانہ امیر یعقوب صفار سے پہلے تھا، یعقوب صفار کے عہد مین اسکے

البتہ اس حد تک ایک قدیم سند سے ثابت ہے کہ ترانہ عورتوں اور بچون کا خاص راگ تھا
کیکاؤس قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین "آئین خنیاگری" کے تحت مین کہتا ہے،

پس کودکان وزنان ومردان لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند، کہ ترانہ گفتن پدیدار آمد،

این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند" (ص ۱۴۰ بمبئی)

اس قدیم شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وزن کا تعلق ابتداءً بچون اور عورتون سے تھا، اور بعد کو دوسرے نازک طبع اہل ذوق نے اس کو قبول کر لیا،

خیال ہوتا ہے کہ اولاً یہ وزن عورتون اور بچون نے پیدا کیا تھا، اور اسمین وہ گیت اور راگ گایا کرتے تھے، اور اہل شعر کے ہان اس وزن کا رواج نہ تھا، مگر کسی اتفاقی واقعہ کے سبب سے جیسا کہ اوپر کے قصون مین ہے کسی قدیم مشہور شاعر نے اس کو فن عروض کی بحر ہزج کی ایک شکل کے مطابق پاکر اس کو فن مین داخل کر لیا اور شعراء نے اس نئے اضافہ کو قبول کرکے اسمین تفنن پیدا کیا، اور چونکہ سامانی وسلجوقی وغزنوی عہد کے شعراء عموماً ذولسانین یعنی عربی وفارسی دونون کے ماہر ہوتے تھے، اس لیے عربی وفارسی دونون مین رباعی اور دوبیتی کے نام سے اس کا رواج ہوا،

ابتدائی رباعی گو | رباعی گو صوفیہ بلکہ شعراء کے ضمن مین تذکرون مین سب سے پہلا نام حضرت بایزید بسطامی المتوفی ۲۳۴ھ کا ملتا ہے، چنانچہ مجمع الفصحاء مین یہ تین رباعیان ان کے نام سے ہین، (جلد اول ص ۱۰۶ ایران)

(بقیہ حاشیہ ص ۲۲۰) بیٹے عبد العزیز بن ابی دلف کا نام اصفہان کے سیاسیات کے سلسلہ مین آتا ہے،

اے عشق تو کشتہ عارف و عامی را | سودائے تو گم کردہ نکونامی را
ذوق لب میگون تو آورد برون | از صومعہ بایزید بسطامی را
مارا ہمہ رہ بکوئی بدنامی باد | وز سوختگان نصیب ماخامی باد
ناکامی ما چو ہست کام دل دوست | کام دل ما ہمیشہ ناکامی باد
گر قرب خدامی طلبی دلجو باش | وندر پس و پیش خلق نیکوگو باش
خواہی کہ چو صبح صادق الوعد شوی | خورشید صفت باہمہ کس یکرو باش

لیکن زبان کی یہ صفائی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بہت بعید ہے، اس نسبت کی صحت میں شک پیدا کرتی ہے، اور اس شک کی تائید والہ داغستانی کے بیان سے ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مجمع الفصحا نے یہ رباعیات تقی اوحدی سے نقل کی ہیں اور اس کی نسبت والہ داغستانی نے ریاض الشعراء میں حسب ذیل خیالات ظاہر کئے ہیں:-

"راقم حروف را اعتماد بقول و ضبط تقی اوحدی نیست، چہ میر مذکور بسیار کم مایہ و کم تتبع بودہ، چنانچہ بعض رباعیات شیخ ابو سعید و بابا افضل کاشی را بنام شیخ بایزید قدس سرہ نقل کردہ، و حال آنکہ ہیچ کس از متقدمین و مورخین و ارباب خبرت و اہل تحقیق ذکر نکردہ اند کہ شیخ بایزید شعر میفرمود، تقی اوحدی را نسیان بسیاری نیز بودہ، چنانچہ گاہ ہست کہ یک شعر را بنام سہ کس چہار کس نقل کردہ است" (نسخہ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلماء، در ترجمہ حکیم سنائی)

۲- اس کے بعد دوسرا نام رودکی المتوفی ۳۲۹ھ کا آتا ہے، چنانچہ رودکی کا جو دیوان

لہ والہ داغستانی گو متاخر ہے، محمد شاہ کا معاصر تھا، مگر کاوش و تحقیق میں اسکا پایہ بلند ہے جیسا کہ اسکے تذکرہ سے ظاہر ہے

ایران مین ۱۳۱۵ھ مین چھپا ہے، اس کے آخر مین ص ۱۰۰ سے ص ۱۱۳ تک رُباعیات کا عنوان ہے، اس کے تحت مین دُو دُو شعر کے ۷۵ منظومات ہین، جنمین عشقیہ، حکیمانہ، اخلاقی، اور خمریہ مضامین ہین، مگر وزن و قافیہ کے اعتبار سے ان مین صرف چھ منظومات ایسے ہین جو رُباعی ہین، اور بقیہ قطعے ہین، وہ چھ رباعیان یہ ہین،

۱
با آن کہ دلم از غم ہجرت خون ست — شادی بغم تو ام زغم افزونست
اندیشہ کنم ہر شب و گویم یا رب — ہجرانش چنین است وصالش چونست

۲
چشم زغمت بہر عقیقے کہ بسفت — بر چہرہ ہزار گل ز بر ازم بشگفت
رازیکہ دلم زجان ہمی داشت نہفت — اشکم بزبان حال با خلق بگفت

۳
ہان تشنہ جگر، جوی زین باغ ثمر — بیدستانیست این ریاض بدودر
بیہودہ ممان کہ باغبانت بقفاست — چون خاک نشستہ گیر و چون باد گذر

۴
چون کشتہ بہ بینمت دولب کردہ فراز — وزجان تہی قالب فرسودہ باز
بر بالینم نشستہ می گوئی بناز — ای کشتہ ترا من و پشیمان شدہ باز

۵
اے از گل سرخ، رنگ بربودہ و بو — رنگ از پے رُخ ربودہ، بو از پی مو
گلرنگ شود چو روی شوئی ہمہ جوی — مشکین گردد چو مو فشانی ہمہ کو

۶
چون کار دلم ز زلف او ماندہ گرہ — بر ہر رگ جان صد آرزو ماندہ گرہ
اُمید ز گریہ بود، افسوس افسوس — کانہم شب وصل در گلو ماندہ گرہ

ایک اور رُباعی مجمع الفصحاء مین ہے،

در منزل غم فگندہ مفرش مائیم — وز آب دو چشم، دل بر آتش مائیم

عالم چو ستم کند ستمکش مائیم — دست خوش روزگار ناخوش مائیم

حضرۃ الاستاذ نے مجمع الفصحا[1] کے حوالہ سے چھٹی رُباعی شعر العجم مین نقل کی ہے، اور ذوق شعری کی بنا پر فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ صناعانہ کلام رودکی کا نہین ہو سکتا۔ (شعر العجم جلد اول، احوال رودکی)

اصل یہ ہے کہ رودکی کا کلام جو متقدمین کی تصریح کے مطابق ہزارہا شعرون پر مشتمل تھا ضائع گیا، اور جو دیوان قلمی یا مطبوعہ ملتا ہے، وہ حکیم قطران کے کلام سے مخلوط ہے[2] جسکا زمانہ رودکی کے سو برس بعد ہے، اس اختلاط کی وجہ سے ان رباعیون پر بھی یقین نہین کہ وہ واقعًا اسی کی ہین،

۳- رباعی گو حکیمون مین پہلا نام اور مطلق رباعی گویون مین تیسرا نام معلم ثانی ابو نصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کا ملتا ہے، فارابی گو نسلاً ترک تھا، مگر اس زمانہ مین عجم و ترکستان کی عام زبان فارسی ہی تھی، اور اس کے علاوہ وہ متعدد زبانون سے واقف تھا[3]، اسلئے

---

[1] رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحا کے دیباچہ (ص ۳) مین لکھا ہے:-

"طرفہ تر این کہ در زمان ما اشعاری کہ بنام ابوعبداللہ جعفر بن محمد الرودکی معروف و مشہور است در دیوان ابو منصور قطران مسطور است، و از وست"

[2] اور پھر آگے چل کر رودکی کے حال مین (ص ۲۳۰، طبع ایران) اس کو اور زیادہ وضاحت سے لکھا ہے، اور بتایا ہے کہ اس دیوان مین اکثر قصائد ابو منصور قطران کے ہین، لوگون کو نصر بن احمد سامانی ممدوح رودکی اور ابو نصر مملان ممدوح قطران کے درمیان اختلاط ہو گیا، تعجب ہے کہ آج رودکی کا دیوان ناپید ہے، حالانکہ سمعانی کے زمانہ مین (سنہ ۵۶۲ھ) اس کا دیوان ایران مین عام طور سے ملتا تھا، سمعانی مین ہے: السائر دیوانہ فی بلاد العجم (زیر لفظ رودکی)

[3] تاریخ مختصر الدول، ابوالفرج ملطی ص ۲۹۵ بیروت،

کی طرف فارسی رباعیات کا انتساب غیر متوقع نہین ہے، شہرزوری کی تاریخ الحکماء مین ہے، اصلہ فارسی،

بہرحال تذکرون اور بیاضون مین انکی طرف چند رباعیات منسوب ملتی ہین، مجموعۂ منتخبات دارالمصنفین مین حسب ذیل رباعیان اس کے نام سے درج ہین،

اے آنکہ شما پیر وجوان دیدارید | ازرق پوشان گنبد دوارید
طفلے زشما در بر ما محبوس است | او را بہ خلاص ہستی (؟) بگمارید

اسرار وجود خام و ناپختہ (؟) بماند | وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس زسر قیاس حرفے گفتند | وآن نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

یہی دونون رباعیان کچھ لفظی تغیرات کے ساتھ مجمع الفصحاء مین حکیم مذکور کے حال مین (جلد اول ص ۸۳) مندرج ہین، آخری رباعی ذرا سے فرق سے خیام کے ہان بھی ہے،

ایک اور مجموعہ (خیابان عرفان مرتبۂ محمد حسن بلگرامی) مین فارابی کے نام سے ایک اور رباعی لکھی ہے،

آن پیش کہ از جہان فرومانی فرد | آن کن کہ بنایدت پشیمانی خورد
امروز بکن چو می توانی کارے | فردا چہ کنی چو ہیچ نتوانی کرد

فارابی صوفی حکیم تھا، اور صوفیون کے لباس مین رہتا تھا[1]، مگر ان قرائن کے باوجود کوئی قدیم اور غیر مشکوک دلیل اس کے رباعی گو شاعر ہونے پر ہمارے ہاتھ مین نہین ہے،

---

[1] قفطی اور ابو الفرج ملطی ص ۲۹۲ طبع بیروت، درۃ الاخبار مین فارابی کے صوفیانہ کلمات بھی مذکور ہین،

بجز اس کے کہ شہرزوری نے تاریخ الحکما میں اس کے حال میں لکھا ہے، ولہ اشعار حسنۃ حکمیۃ، اور اس کے اچھے حکیمانہ اشعار ہیں۔ اور اُس کے عربی حکیمانہ اشعار دو صفحوں میں نقل کئے ہیں

۴- اس کے بعد شاعرانہ رنگ میں رودکی کے معاصر ابوشکور بلخی کا نام ملتا ہے، جسکا شمار سامانی عہد کے شاعروں میں ہے، ۳۳۶ھ میں اُس نے آفرین نامہ ایک کتاب لکھی تھی، عوفی نے لباب الالباب (جلد دوم ص۲۱ گب) میں اُسکا ذکر کیا ہے، اور شراب کے متعلق اس کے متعدد قطعے نقل کئے ہیں، اور ایک یہ رباعی لکھی ہے،

اے گشتہ من از غم فراوانِ تو پست   شد قامتِ من ز دردِ ہجرانِ تو شست

اے شستہ من از فریب و دستانِ تو دست   خود ہیچ کسی بسیرت و شانِ تو ہست

۵- اسی عہد کا ایک اور حکیم شاعر عمارۂ مروزی ہے، جس نے سامانیہ کا آخری اور غزنویہ کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، صاحبِ مجمع الفصحاء نے اس کا سال وفات ۳۶۰ھ لکھا ہے، وصفِ شراب اس کا خاص موضوع ہے، عوفی نے اسکی یہ رُباعی نقل کی ہے،

آن می بدست آن بتِ سیمین من نگر   گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر

وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برو   برگِ گل سپید است بگوی بلالہ بر

رباعی کی بحر کے بعض قطعات بھی ہیں، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز رباعی فن کی زنجیروں میں جکڑی نہیں گئی تھی، جامی نے نفحات میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ سلطان ابوسعید ابوالخیر کو عمارہ کا کوئی شعر سنایا گیا تو وجد کا عالم طاری ہوگیا، اور اپنے مریدوں کیساتھ وہ اسکی قبر پر گئے،

---

[1] نفحات الانس، تذکرۂ ابوسعید،

۶- اس زمانہ مین دیالمہ کی ایک شاخ آل زیار کا بادشاہ شمس المعالی قابوس بن وشمگیر دیلمی تھا، جو ۳۶۶ھ مین تخت نشین ہوا، کمال البلاغۃ اور سیر الملوک اسکی تصنیف ہے، کمال البلاغۃ مصر مین چھپ گئی ہے، اسمین ایک ادیب نے اس کے عربی خطوط اور رسائل جمع کئے ہین، شمس المعالی نے بعض رباعیان بھی کہی ہین، لباب الالباب سے یہ رباعیان نقل ہین،

گل شاہ نشاط آمد و مے میر طرب — زان روی بدین دو میکنم عیش طلب
خواہی کہ بدین بدانی ای ماہ سبب — گل رنگ رخت دارد و مے رنگ لب
شش چیز در آن زلف تو دارد معدن — پیچ و گرہ و بند و خم و تاب و شکن
شش چیز دگر از آن نصیب دل من — عشق و غم و درد و رنج و تیمار و حزن

حکیمانہ تصوف کا آغاز دیلمیون کے زیر سایہ ہوا، جو ۳۲۱ھ سے لیکر ۴۲۹ھ یعنی سلجوقیون کی پیدائش تک برسر عروج رہے، اس بنا پر تصوف کی حکیمانہ رُباعی چوتھی صدی کے وسط مین پیدا ہو چکی تھی منتخب المحاضرہ کی شہادت سے جو چوتھی صدی کے وسط کی تصنیف ہے، ثابت ہے کہ دیالمہ کے عہد مین صوفیانہ رُباعیان مجلس سماع کو گرم کرتی تھین،

چوتھی صدی کے اواخر مین غزنوی دور آیا، اس دور کے سلاطین اور شعراء مین مختصر ہنگامی واقعات مثلاً شکریہ، معذرت، شکایت، فخر، تہنیت، اور دوسرے ہنگامی واقعات کی بدولت نظم مین یہ صنف سخن ترقی کرتی نظر آتی ہے، غزنویہ کا آغاز ۳۶۵ھ مین ہوا، اور اُس کے عروج کا ستارہ سلجوقیہ کے آفتاب اقبال کی روشنی مین ۴۲۹ھ مین چھپکر رہ گیا، تاہم غزنین اور ہندوستان

مین اسکی چمک نمایان رہی، غزنوی دور کے شعرا مین سے عنصری المتوفی ۴۳۱ھ اور عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کے ہان رُباعیان کثرت سے ہین، مجمع الفصحا مین عنصری کی بیس رُباعیان درج ہین، مگر وہ زیادہ تر انھین ہنگامی واقعات اور حسن وعشق کے مضامین کی ہین، البتہ عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کی رباعیات خاص نوعیت رکھتی ہین، ان مین عشق حقیقی ومجازی کی معتدل ترکیب پائی جاتی ہے، مجمع الفصحا مین اسکی دس رباعیان ہین، جنمین سے چار خمریہ یہان نقل ہین،

صبح است وصبا مشک فشان میگزرد — دریاب کہ از کوے فلان می گذرد
برخیز چہ خسپی کہ جہان میگزرد — بوی بستان کہ کاروان می گذرد

در جسم پیالہ جان روانست روان — در روح مجسم آن روانست روان
در آب فسردہ آتش سیال است — در دُرج بلور لعل کانست روان

آن جسم پیالہ بین بجان آبستن — ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم پیالہ از غایت لطف — آبیست بآتش روان آبستن

از شرب مدام ولاف مشرب توبہ — وز عشق بتان سیم غبغب توبہ
در دل ہوس شراب و برلب توبہ — زین توبۂ نادرست یارب توبہ

اس عہد کا رُباعی گو حکیم ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ ہے، اس نے متعدد حکیمانہ رُباعیان کہین، جو تذکرون اور سفینون مین مذکور ہین، ان مین سے بعض خیام کے نام سے بھی ملتی ہین، ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے ۱۸۷۵ء مین ابن سینا کی بارہ رباعیون کو جمع کر کے چھپوایا ہے،

بمجمع الفصحا مین اسکی یہ پانچ رُباعیان ہین،

۱

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت — یکموی ندانست ولی موی شگافت
اندر دل من ہزار خورشید بتافت — آخر بکمال ذرۂ راہ نیافت

۲

با این دو سہ نادان کہ چنین می دانند — از حمق کہ دانای جہان آنانند
خر باش کہ این جماعت از فرط خری — ہر کو نہ خر است کافرش می خوانند

۳

کفر چو منی گزاف و آسان نبود — محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دہر چو من یکے و آن ہم کافر — پس در ہمہ دہر یک مسلمان نبود

۴

از قعر گل سیاہ تا اوج زحل — کردم ہمہ مشکلات گیتی را حل
بیرون جستم ز قید ہر مکر و حیل — ہر بند گشادہ شد مگر بند اجل

۵

ای کاش بدانمی کہ من کیستمی — سرگشتہ بعالم از پی چیستمی
گر مقبلم آسودہ و خوش زیستمی — ورنہ بہزار دیدہ بگریستمی

مجموعۂ منتخبات[1] دار المصنفین مین ایک دو رباعیان اور بھی ہین، مگر وہ عمر خیام اور محقق طوسی کے منسوبات مین بھی ہین، اوپر کی پانچ رباعیون مین دوسری تیسری اور چوتھی، خیام کے مجموعہ مین بھی ملتی ہین،

---

[1] دار المصنفین کے کتب خانہ مین شعراء کے کلامون کا ایک نہایت عمدہ ضخیم قلمی انتخاب ہے، یہ نسخہ نہایت خوشخط ہے اور اس قرینہ سے کہ اسمین شیخ علی حزین المتوفی سنہ ۱۱۸۰ھ کے نام کیساتھ سلمہ و مدظلہ ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے زمانہ مین مرتب ہوا تھا، اسمین سلاطین، وزراء، امراء، علماء حکماء، اور عام شعراء کے طبقون کی تقسیم سے ہر قسم کا منتخب کلام جمع کیا ہے، اس مجموعہ کا حوالہ آئندہ صفحون مین بھی آتا رہیگا،

غزنوی دور مین سلطان محمود کے زمانہ مین مشہور صوفی شاعر شیخ ابو الحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ کا ظہور ہوا، یہ پہلی مقدس ہستی ہے جس نے رباعیات کے پردہ مین عشق حقیقی کے مضامین ظاہر کئے ہمارے مجموعہ منتخبات مجمع الفصحاء اور آتشکدہ مین انکی متعدد رباعیان ہین، ہمارے مجموعہ مین یہ رباعیان شیخ کے نام سے ہین،

۱

تا گبر نشی. با تو بتے یار نبو ۔۔۔ در گبر نشی از بہر بتے عار نبو
آنرا کہ میان بستہ بزنار نبو ۔۔۔ آنرا بمیان عاشقان کار نبو

۲

روزم بملال بے تو بگذشت گذشت ۔۔۔ شب ہم بخیال بے تو بگذشت گذشت
یک چشم زدن بے تو نبودم ہرگز ۔۔۔ اکنون مہ و سال بے تو بگذشت گذشت

۳

سودائے سر بے سر و سامان یک سو ۔۔۔ اندیشۂ خاطر پریشان یک سو
بے مہری چرخ و جور دوران یک سو ۔۔۔ اینہا ہمہ یک سو غم جانان یک سو

۴

ای سینہ بیا طرح فغان اندازیم ۔۔۔ افسانۂ عشق در میان اندازیم
تا از دل ما خبر رسانند بیار ۔۔۔ دل بر سر راہ کاروان اندازیم

والہ داغستانی نے صرف پہلی رباعی نقل کی ہے، اور اس کی زبان کی بنا پر یہ لکھا ہے:

"در رباعیات دیگر ایشان نیز ہمین سیاقت آمیختہ بزبان پہلوی است" (در ترجمۂ ابو الحسن خرقانی)

مجمع الفصحاء مین دو رباعیان اور ہین:-

۵

آن دوست کہ دیدنش بیاراید چشم ۔۔۔ بے دیدنش از گریہ نیاساید چشم
ما را ز برائے دیدنش باید چشم ۔۔۔ گر دوست نہ بیند بچہ کار آید چشم

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من   وین حرف معمانہ تو خوانی و نہ من
٦
هست از پس پردہ گفتگوی من و تو   گر پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

ایک اور رُباعی اُن کی طرف منسوب ملتی ہے،

گویند مرا کہ مَی پرستم، ہستم   گویند مرا فاسق و مستم، ہستم
٧
در ظاہرِ من نگاہ بسیار مکن   کاندر باطن چنانکہ ہستم، ہستم

چھٹی رُباعی خیام کے اکثر نسخون مین موجود ہے، اور ساتوین بھی دیسنہ اور کاویانی کے نسخون کے روسے خیام کی ملکیت مین داخل ہے، اور پہلی رُباعی کی زبان بقیہ رُباعیون سے الگ ہے، جو قابلِ لحاظ ہے،

نفحات الانس جامی کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابوالحسن خرقانی سے پہلے شعر پسند صوفیہ اس ساز کو عربی لَے مین چھیڑتے تھے، کہ ان سے پہلے فارسی کا کوئی ترانہ خوان صوفی نظر نہین آتا، اِلّا یہ کہ بایزید بسطامی کی طرف چند مشکوک رباعیان منسوب ہین جنکی حقیقت ظاہر کیجا چکی ہے،

اسی زمانہ مین شیخ کا معاصر باباطاہر ہمدانی المتوفی سنہ ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن بقیاس روایت راحۃ الصدور بعد ۴۴۷ھ) ہے، یہ نُصیری فرقہ کا درویش تھا، رے کی دہقانی بولی مین یہ رباعیان کہا کرتا تھا، اسکی رباعیون کا مجموعہ موجود ہے، اور چھپ بھی گیا ہے، یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے، جو اسوقت ہمارے سامنے موجود ہے،

اس کی دّو رباعیان یہ ہین:-

دلے دارم کہ بہبودش نمی بو   نصیحت می کرم سودش نمی بو

بیادش می دہم نیش بیسرہ باد | بر آذرمی نہم دود شش نی بو
نسیمے کز بن آن کاکل آید | مرا خوشتر ز بوی سنبل آید
چو شوگیرم خیالت را در آغوش | سحر از بسترم بوے گل آید

اس کے بعد سلطان ابو سعید ابوالخیر صوفی المتوفی ۴۴۰ھ آتے ہین، جنکی رباعیان عشق حقیقی کی تیز و تند شراب سے لبریز ہین، اُن کی رُباعیون کے بھی کئی اڈیشن مشرق و مغرب مین شایع ہو چکے ہین،

اس سلسلہ مین ایک اور قابل ذکر ہستی بابا افضل الدین فضل کاشانی (بابا کاشی) کی ہے یہ ایک فاضل و حکیم صوفی تھے، ایک بیان کے مطابق یہ سلطان محمود غزنوی المتوفی ۴۲۱ھ کے معاصر تھے، اور دوسرے بیان کے مطابق یہ محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے ہمعصر تھے،

---

[۱] آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین لکھا ہے کہ یہ سلطان محمود غزنوی کے معاصر تھے، اور سلطان ان کو ایران سے اپنے ساتھ لایا تھا، ایک مدت تک غزنین مین مقیم رہکر پھر اپنے وطن مالوف کو واپس گئے، امین رازی نے ہفت اقلیم مین عوفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایاز بابا کا شاگرد تھا، سلطان نے جب بابا کو قید کر دیا تو بابا نے سلطان کی مدح مین قصیدہ لکھکر ایاز کی وساطت سے پیش کیا اور رہائی پائی، مگر عوفی کی لباب الالباب مین یہ بیان مجھے نہین ملا، ممکن ہے کہ انکی کسی اور تصنیف مین یہ ذکر ہو، دوسری طرف آذر نے آتشکدہ مین لکھا ہے، کہ بابا خواجہ نصیر طوسی اور ہلاکو کے معاصر تھے، اور خواجہ نے تاتاریون کے برپا کرنے مین اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحت ہے، اس سوال کو ایک رباعی مین نظم کرکے بابا کے پاس بھیجا تھا، اور بابا نے اس کا جواب دیا تھا، مگر خواجہ کی جگہ عمر کا حوالہ دیا گیا ہے جو خیام کے ملوکات مین ہے، ہدایت نے مجمع الفصحا مین صرف یہی لکھا ہے کہ یہ خواجہ نصیر کے معاصر تھے، بلکہ یہ بھی افواہ نقل کی ہے کہ وہ خواجہ نصیر کے خالو تھے، اور واله داغستانی نے نقل کیا ہے، کہ خواجہ نصیر بابا کے ہمشیر زادہ تھے،

بہرحال، ان دو مختلف تصریحون کے مطابق ان دونون زمانون مین ڈھائی سو برس کا فصل ہو جاتا ہے، اگر وہ بقول آزاد سلطان محمود کے معاصر تھے، تو چوتھی صدی کے اواخر اور پانچوین صدی کے اوائل مین تھے، اگر بقول آذر و ہدایت خواجہ نصیر طوسی کے معاصر تھے تو ساتوین صدی ہجری کے اواسط مین ان کو ماننا پڑے گا،

باباکی رباعیات کا انتخاب سب سے زیادہ والہ داغستانی نے کیا ہے، چنانچہ پانچ صفحون مین انکی رباعیان نقل کی ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین بھی انکی بہت سی رباعیان ہین، یہ تمامتر اسرارِ تصوف اور رموزِ حقیقت کے بیان مین ہین،

ان کے کلام مین بھی خیام کے رباعیات کا التباس موجود ہے،

۴۲۹ھ مین نیشاپور کے مطلع سے سلجوقی دور کا آفتاب طلوع ہوتا ہے، سلجوقیون کا زمانہ صنفِ سخن کے اوجِ شباب کا زمانہ ہے، اس عہد مین رباعی گوئی سلاطین، وزرار، امرار، علما، حکما، اور عام شعرا کا دلچسپ مشغلہ ہو جاتا ہے، اسی مین سوال و جواب ہوتے ہین، حسن و عشق کی روداد بیان کیجاتی ہے، مناظرِ قدرت کی تصویرین کھینچی جاتی ہین، اور بادہ و ساغر کی نئی نئی تشبیہون کے مرقعے تیار کئے جاتے ہین، اس عہد مین ہر قسم کی عشقیہ، خمریہ، حکیمانہ اور صوفیانہ رباعیات کے دفتر کے دفتر ملتے ہین، یہی زمانہ خیام کی رباعیون کا ہے،

اس زمانہ کے مشہور رباعی گویون مین سلجوقی دربار کے کاتب و ادیب و شاعر و ندیم علی بن حسن **باخرزی** کا نام ہے، جو یتیمۃ الدہر اور جریدۃ القصر کے ذیل دمیۃ القصر کا مصنف ہے جو اس عہد کے عربی شعرا کا تذکرہ ہے، ۴۶۷ھ[1] مین اپنے ایک محبوب غلام یا حریف دوست کے ہاتھ سے مارا گیا، یہ عربی و فارسی دونون زبانون کا ادیب و شاعر تھا، عربی دیوان کیساتھ فارسی

---

[1] عوفی مین اس کا سال وفات ۴۶۸ھ لکھا ہے، مگر ابن خلکان مین ۴۶۷ھ ہے، عوفی نے اسکی کنیت ابوالقاسم بتائی ہے اور ابن خلکان مین ابوالحسن ہے، میرے خیال مین عوفی کا بیان صحیح ہے کہ خود باخرزی نے اپنی کتاب کے آخر مین اپنے معاصرین کی جو نظمین شامل کی ہین، ان مین سے ایک مین اسکو ابوالقاسم کہکر خطاب کیا گیا ہے، (دمیۃ القصر، ص ۲۱۲، حلب)

سیف الدین باخرزی دوسرے ہین، جو صوفی شاعر تھے، اور نجم الدین کبری کے مرید تھے، ۶۵۸ھ مین وفات پائی، یہ بھی رباعی کہتے تھے، اور ان کی بھی بعض رباعیان خیام کی رباعیون کے ساتھ مخلوط ہین،

دیوان بھی یادگار چھوڑا، عوفی نے لباب الالباب میں اس کے تذکرہ میں (جلد اول ص ۷۰) لکھا ہے کہ اس نے اپنے فارسی رباعیات کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا جس کا نام طرب نامہ رکھا تھا، اور جو حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب ہے، عوفی نے اس کا ایک نسخہ بخارا کے کتبخانہ سرندی میں دیکھا تھا باخرزی ایک بادہ پرست، سرخوش، امیروں اور بادشاہوں کی مجلس انس کا ندیم مصاحب تھا، اور خود اپنی کتاب میں اس نے اپنے جرم کا ہلکا سا اعتراف کیا ہے، بہرحال اسی کا اثر تھا کہ اسکی رباعیاں بھی تمام تر مست و سرخوش ہیں، اور صرف عیش و طرب کی محفلوں کے موزوں ترانے ہیں، عوفی نے اسکی وہ چند رباعیاں نقل کی ہیں، جو طرب نامہ کے مطالعہ کے بعد اس کو زبانی یاد[1] رہ گئی تھیں،

۱
پیرامن روز قیرگون شب دارد — زیر بر دو شکر سی و دو کوکب دارد
بر سرخ گل از غالیہ عقرب دارد — وز نوش دو تریاک مجرب دارد

۲
بر گردن خویش بستہ عقد گہر — وز گوش بیاویختہ حلقۂ زر
گوئی غم عشق جلوہ کرد ای دلبر — ز اشک در رخ من بگردن و گوش تو در

۳
زان می خواہم کہ خرمی را سبب است — نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب در آب عنب است — آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۴
خصم تو اگر باز ندارد ز تو جنگ — صد گونہ برائے تو بر آمیزم رنگ
بنشینم اگر کار بناست وبہ ننگ — بر آتش چو کباب و بر تیغ چو زنگ

[1] لباب الالباب عوفی جلد ا ص۲ ،

تیسری رُباعی خیام کے بعض مجموعون مین بھی داخل ہے، باخرزی کا ایک دوست اور عزیز و ہمدم و ہم پیالہ محمد بن ابی نصر ہے، باخرزی نے اسکی نسبت اپنے تذکرہ مین لکھا ہے "ولہٗ رباعیات بالفارسیۃ واختراعات فیہا دقیقۃ" فارسی کی رُباعیان نقل نہین کی ہین، مگر عربی اشعار نقل کئے ہین، جو تمامتر سوز و ساز اور رنگ و مستی ہین[1]،

عوفی نے لباب الالباب کی پہلی جلد مین سلاطین غزنویہ اور امراے چغانیہ (جو غزنویہ کے زیر اثر تھے) اور امراے جرجان کی بہت سی رُباعیان (باب اول در لطائف اشعار ملوک کبار) نقل کی ہین، مگر یہ زیادہ تر ہنگامی واقعات کے ذکر و بیان مین تفریحی حیثیت رکھتی ہین، البتہ ان مین سے ایک شخص خاص ذکر کے قابل ہے، اور وہ شمس المعالی قابوس کا پوتا عنصر المعالی کیکاؤس ہے، جو ۴۷۵ھ مین حکیم خیام کا معاصر تھا، یہ ایک سخن سنج و سخن فہم امیر تھا، اُس کے اشعار تذکرون مین مذکور ہین، مجمع الفصحا مین اسکی دس اخلاقی اور عشقیہ رباعیان لکھی ہین، اور اُس نے خود بھی اپنی کتاب قابوس نامہ مین جابجا اپنی بہت سی رباعیان درج کی ہین، جنکو اگر جمع کیا جائے تو چند صفحے ہو جائین مگر یہ زیادہ تر عشقیہ ہین، مثلاً

ہر آدمی کہ حی و ناطق باشد — باید کہ چو عذرا و چو وامق باشد
مردم نبود ہر کہ نہ عاشق باشد — ہر کو نہ چنین بود منافق باشد

عہد سلجوقی کے حکما اور صوفیہ مین تین نام خاص قابل ذکر ہین، ان مین پہلا نام شیخ الاسلام ابو اسماعیل عبد اللہ انصاری کا ہے، جن کی ۳۹۶ھ مین ولادت اور ۴۸۱ھ مین وفات ہوئی[2]

[1] دمیۃ القصر ص ۲۶۵، حلب [2] ابن اثیر واقعات ۴۸۱ھ و تذکرۃ الحفاظ ذہبی جلد ثالث ص ۳۴۵، دائرۃ المعارف حیدرآباد، و طبقات الحنابلہ ابن رجب حنبلی،

یہ اس عہد کے مشہور رباعی گو صوفی ہین، یہ مذہبًا حنبلی اور مشربًا صوفی تھے، عربی اور فارسی دونون زبانون مین شعر کہتے تھے، جو زیادہ تر عجز و تقصیر طلب مغفرت، نصیحت و موعظت اور مناجاتون پر مشتمل ہین، ذہبی نے تذکرة الحفاظ مین اور ابن رجب حنبلی نے طبقات الحنابلہ مین ان کا مفصل ذکر کیا ہے، منازل السائرین تصوّف مین انکی مشہور کتاب ہے، فارسی مین اُن کی مناجاتین بہت دلکش ہین، اسی سلسلہ مین اُن کی رباعیان بھی ہین، جنکا نمونہ یہ ہے، دوسری رباعی مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اور بقیہ تین مجمع الفصحاء مین ہین،

عیب است بزرگ برکشیدن خودرا — وز جملۂ خلق برگزیدن خود را

۱

از مردمک دیدہ بباید آموخت — دیدن ہمہ کس را و ندیدن خودرا

عودم چو نبود، چوب بید آوردم — روی سیہ و موی سپید آوردم

۲

تو خود گفتی کہ ناامیدی کفر است — فرمانِ تو بردم و امید آوردم

شرط است کہ چون مرد رہ درد شوی — خاکی تر و ناچیز تر از گرد شوی

۳

ہر کو ز مراد گم شود مرد شود، — بفگن الفِ مراد تا مرد شوی

دی آمدم و نیامد از من کارے — وامروز ز من گرم نشد بازارے

۴

فردا بروم بے خبر از اسرارے — نا آمدہ بہ بود ازین بسیارے

خیام اور عبد اللہ انصاری کی بعض رباعیان بھی باہم مختلط ہین، دوسری رباعی کو احمد علی سندیلوی نے مجمع الغرائب (سنہ ۱۲۱۱ھ) مین شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے نام سے لکھا ہے،

اُنکے بعد دوسری قابلِ ذکر ہستی امام محمد غزالی المتوفی سنہ ۵۰۵ھ کی اور تیسری اُن کے بھائی امام احمد

غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کی ہے، امام محمد غزالی کا ایک قطعہ اور تین رباعیان مجمع الفصحا مین ہین، رباعیان حسب ذیل ہین،

کس راپس پردۂ قضا راہ نشد — وز سرِ قدر ہیچ کس آگاہ نشد
ہر کس ز سرِ قیاس چیزے گفتند — معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

۱

ما جامہ نمازی بسر خم کردیم — وز آب خرابات تیمم کردیم
شاید کہ درین میکدہا دریابیم — آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

۲

خاک درِ کس مشو کہ گردت خوانم — گر خود ہمہ آتشی کہ سردت خوانم
ناتشنہ تری بخلق محتاج تری — سیر از ہمہ شو تا سر مردت خوانم

۳

پہلی اور دوسری رباعیان خیام کے بعض نسخون مین بھی ہین، (دیکھو مطبوعات لبیبی)

امام احمد غزالی صوفی صافی تھے، مجمع الفصحا مین اُن کی تین صوفیانہ رباعیان ہین،

یہ تمام اشخاص خیام کے معاصرین تھے،

اسی عہد کے ایک اور صوفی شاعر ہین، جنکا نام اس سلسلہ مین اب تک نہین لیا گیا ہے، اور وہ شیخ احمد بدیلی[۱] سبزواری ہین جو ۵۸۲ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے عہد مین موجود تھے، مصنفِ جہان کشا نے ان کا ذکر ان لفظون مین کیا ہے:-

"چون کار اہل سبزوار باضطرار رسید و ملجا و مہربے نبود شیخ احمد بدیلی کہ از ابدال زمانہ بود و در علوم دینی و حقیقی یگانہ .... و او را در حقائق اشعارست از غزل و رباعیات و رسائل"

[۱] مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین مشائخ کے سلسلہ مین انکا مختصر ذکر کیا ہے (دیکھو گب) اور انکا نام احمد بن بدیل سبزواری بتایا ہے،

آخری فقرہ جہان کشا کے دوسرے نسخہ مین جو مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر ہے، حسب ذیل ہے،

"واو را در حقائق اشعار و رباعیات و رسائل بسیار است"

اس کے بعد یہ ہے،

"واین رُباعی او راست"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی … تو روح مقدسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت بادا … کائی و مقیم خطۂ خاک شوی

مگر یہ رُباعی بتغیر خیام کے نسخون مین بھی موجود ہے،

اس صدی کے آخری قابل ذکر بزرگ شیخ فریدالدین عطار (المتوفی ۶۲۷ھ) ہین، قصائد اور مثنویون کے علاوہ رباعیان بھی بہت کہی ہین، جنکے مجموعہ کا نام مختار نامہ ہے، اس کے بعض دیباچون مین ہے کہ شیخ نے دس ہزار رباعیان کہی تھین جنمین سے پانچہزار انتخاب کی ہین، اور پھر اُن کا بھی انتخاب کرکے یہ مختار نامہ لکھا، شیخ نے اسکا ذکر اپنی مثنوی خسرو نامہ مین اسطرح کیا ہے،

بخاطر داشت از تصنیف داعی … ہمہ مختار نامہ از رُباعی

بہرحال عطار کی رُباعیان بکثرت موجود ہین، اور مختار نامہ کلیات کے ضمن مین چھپا بھی ہے، یہ رباعیان زیادہ تر وحدۃ الوجود، عشق حقیقی، اور دوسرے صوفیانہ مسائل پر ہین، انمین کچھ رباعیان عطار اور خیام کے درمیان مابہ النزاع ہین،

حکما اور صوفیہ نے رباعی کو کیون اختیار کیا، ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکما اور صوفیہ نے تمام اصناف

سخن مین رباعی کو کیون اپنے لیے مخصوص کیا؟ اس کا جواب جہانتک مجھے معلوم ہے، ابتک نہین دیا گیا ہے، مین نے جہانتک چھان بین کی حسب ذیل نتائج سامنے آئے،

۱۔ اس وقت تک شاعری کے جو اصناف رواج پذیر تھے، وہ قصیدہ، مثنوی اور قطعہ تھے، قصیدہ مین تیس چالیس بلکہ اُن سے بھی زیادہ شعر ہوتے تھے، اور وہ عموماً مدح و ہجو مین کام آیا تھا، شروع مین تشبیب ہوتی تھی، جسمین حسن و عشق کی روداد، یا مناظر قدرت بیان کئے جاتے تھے، مثنوی رزم و بزم کے مسلسل واقعات و حکایات کیلئے مخصوص تھی، قطعہ مین مختصر واقعات نظم ہوتے تھے، گو ابتداءً فلسفہ کے خیالات قصیدون، قطعون اور مثنویون مین بھی ادا کئے گئے، سب سے پہلے فلسفی شاعر حکیم ناصر خسرو المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ نے ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات قصیدون ہی مین ادا کئے ہین، تاہم حکمت و تصوف کے اچھوتے خیالات ایک نئی صنف سخن کے طالب تھے، تاکہ حسن و عشق کی روداد، اور مدح و ذم کی حکایات سے تصوف و حکمت کے حقائق ظاہری و باطنی ہر طرز سے علیحدہ ہوجائین،

۲۔ حکما، اور صوفیہ پیشہ ور شاعر نہ تھے، اُن کے شب و روز کے مشاغل کچھ اور تھے، شاعری انکا پیشہ نہ تھا، اس لیے ان کے ذہنی خیالات کی تحریر و ترتیب کے لیے قصائد و مثنوی کے طویل الاشعار اصناف سخن کارآمد نہین ہوسکتے تھے، نہ اُن کے پاس تعلیم و تصنیف و مطالعہ یا ذکر و فکر عبادت سے اتنا وقت نکل سکتا تھا، کہ وہ قصیدہ یا مثنوی تصنیف کرنے بیٹھتے، کبھی سانس لینے کے لیے وہ کچھ کہہ لیتے تھے، اور اتنی تھوڑی دیر مین چار مصرعے کہکر الگ ہوجاتے تھے، اور پھر اپنے مشاغل مین لگ جاتے تھے،

۳- قصیدہ اور مثنوی میں مسلسل واقعات نظم ہوتے ہیں، اور غزل بحیثیت ایک مستقل صنفِ سخن کے اب تک پیدا نہیں ہوئی تھی جسمیں معنی کے لحاظ سے ہر شعر بجائے خود مستقل ہوتا ہے کمال اسماعیل المتوفی ۶۳۵ھ نے اس طرز کا آغاز کیا، اور شیخ سعدی المتوفی ۶۹۱ھ نے اس کو کمال کو پہنچایا، اس لیے فلسفہ و حکمت کے مختصر متفرق خیالات کے لیے رُباعی کے سوا کوئی چیز اس وقت موجود نہ تھی،

۴- فارسی میں اسلام کے بعد موسیقی کا رواج سامانی درباروں میں شروع ہو چکا تھا، مگر یہ معلوم نہیں کہ فارسی میں گایا کیا جاتا تھا، قصیدہ اور مثنوی گانے کی چیز نہ تھی، غزل پیدا نہیں ہوئی تھی، البتہ چھوٹی بحروں کے مختصر قصیدے جنکو متاخرین کی اصطلاح میں غزل کہد یجئے، گائے جا سکتے تھے جس طرح کہ رودکی نے اپنی یہ نظم "بوی جوی مولیان آید ہمی" جسمیں سات شعر ہیں امیر نصر سامانی کے سامنے گائی تھی، مگر ایسی نظمیں کم ہوتی تھیں، میرا خیال ہے کہ غنا و موسیقی کے کام میں اس وقت اکثر یہی رباعی آتی تھی، صوفیہ جو سماع کے شائق تھے، انکے لیے اسی سبب سے رباعی موزون تھی، غالباً یہی وجہ ہے کہ شروع شروع میں رُباعی کو ترانہ (راگ) کہتے تھے، محمد بن قیس رازی (موجود ۶۲۴ھ) مصنف معجم فی معاییر اشعار العجم کی حسب ذیل عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے،

وبحکم آن کہ منشد و منشی و بادی و بانی آن وزن کودکے بود نیک موزون و دلبر و جوانی سخت تازہ تر آن را ترانہ نام نہاد، و مایۂ فتنۂ بزرگ را سربجہان در داد، و ہمانا مطالع ابداع این وزن برج میزان بودہ است .... کہ خاص و عام مفتون این نوع شدہ اند، عالم و عامی مشغوف

این شعر گشته، زاہد و فاسق را در آن نصیب، صالح و طالح را بدان رغبت، کژطبعانی کہ نظم از نثر نشناسند و از وزن و ضرب خبر ندارند، بہانۂ ترانہ در رقص آیند، مردہ دلانی کہ میان لحن موسیقار و نہیق حمار فرق نکنند، و از لذت بانگ چنگ بہزار فرسنگ دور باشند، بر دوبیتی جان بدہند، بسا دختر خانہ کہ بر ہوس ترانہ در و دیوار خانۂ عصمت خود درہم شکست، بسا ستی (خاتون) کہ بر عشق دوبیتی تار و پود پیراہنِ عفت خویش برہم گسست، و بحقیقت ہیچ وزن از اوزان مبتدع و اشعار مخترع کہ بعد از خلیل احداث کردہ اند بدل نزدیک تر و در طبع آویزندہ تر ازین نیست، و بحکم آنکہ ارباب صناعت موسیقی برین وزن الحان شریف ساختہ اند و طرق لطیف تالیف کردہ، و عادت چنان رفتہ است کہ ہر چہ ازان جنس بر ابیات تازی سازند آنرا قول خوانند و ہر چہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند، اہلِ دانش ملحوناتِ این وزن را ترانہ نام کردند (ص ۸۹ و ۹۰)

سلطان محمود غزنوی (۳۶۱ھ – ۴۲۱ھ) کی مجلس نشاط میں ایاز کی زلفوں کے کٹنے اور سلطان کے مغموم ہونے اور عنصری کے فی البدیہہ رُباعی پڑھنے کی داستان نظامی عروضی نے چہار مقالہ (۵۵۰ھ) میں بیان کی ہے، سلطان نے اس رُباعی کو پسند کیا، اور عنصری کا منہ موتیوں سے بھر دیا، اس وقت مجلس نشاط پھر مرتب ہوئی، اور موسیقی نوازوں نے عنصری کی اسی رُباعی کو گانا شروع کیا،

کی عیب سر زلف بت از کاستن است — چہ جائے بغم نشستن و کاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است — کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان یمین الدولہ محمود را با این دوبیتی بغایت خوش افتاد، بفرمود تا جواہر بیاوردند و سہ بار دہان

اور (عنصری) پر جواہر کردند و مطربان را پیش خواست و آن روز تا شب بدین دو بیتی شراب خورد[1]

۵۸۰ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے دربار مین مصنفِ جہان کشا کے پردادا نے سلطان کی مدح مین ایک رباعی پڑھی، کہتا ہے، "جدِّ پدرم این رباعی بداہتہً بگفت"۔

لطفت شرف گوہر مکنون ببرد | جودِ کفِ تو رونقِ جیحون ببرد
حکم تو بیک لحظہ اگر رائے کنی | سودائے محال از سرِ گردون ببرد

سلطان برین ترانہ تا شبانہ شراب نوشید[2]

سلطان شاہ خوارزم شاہ (۵۵۸ھ-۵۸۹ھ) سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۸ھ-۵۹۹ھ) کے پاس شہر سرخس کے دہانہ تک فوج لے کر آیا، اور وہان سے ایک قاصد سلطان کے دربار مین بھیجا، سلطان نے اُس قاصد کے لیے جشن ترتیب دیا، اور شراب کا دور چلا تاکہ قاصد مستی کے عالم مین اپنے دل کے اصل راز کو آشکارا کر دے، یہ تدبیر کارگر ہوئی، اور قاصد نے مطرب سے فرمایش کی کہ وہ یہ رُباعی گائے،

آن شیر کہ باش او دہانہ است مقیم | شیران جہان از و ہراس اند عظیم
اے شیر تو از دہانہ و ندان بنمائے | کین ما ہمہ در دہانِ شیر نزیم

"چون رسول این بیت باز خواست و مطرب در نوا آورد و بگردید (دیریا) یزند

سلطان کا رنگ متغیر ہوگیا، دربار کے ایک فاضل نے برجستہ اُس کے جواب مین

---

[1] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۴۳ گب [2] تاریخ جہانکشا علاء الدین عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۲۸ مطبوعہ بریل، لائیڈن،

ایک رباعی لکھکر مطرب سے اُس کے گانے کی فرمائش کی،

آن روز کہ ما رایتِ کین افرازیم | وازدشمن مملکت جہان پردازیم
شیرے زدہانہ گر نماید دندان | دندانش بگرز دردہان اندازیم

اس کو سنکر سلطان کا تکدر جاتا رہا، اور شاعر کو انعام سے سرفراز کیا[1]،

یہ دربارِ سلطانی کی مثالین ہین، صوفیون کی خانقاہون مین رباعی کا نغمہ اس سے بھی زیادہ پہلے سنائی دیتا ہے، نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ جو قاضی ابو علی محسن تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی تصنیف ہے، اسمین ایک واقعہ کے ضمن مین ہے،

حضرنی ابو احمد عبد اللہ	ابو احمد عبد اللہ بن عمر حارثی میرے پاس
ابن عمر الحارثی وعندی	آئے، اور اس وقت ایک صوفی میرے
صوفی یترنم بشئ من الرباعیات	پاس بیٹھا ہوا کچھ رباعیان گارہا تھا،

یہ واقعہ ظاہر ہے، کہ مصنف کے سالِ وفات ۳۸۴ھ سے پہلے کا ہے، اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام بلکہ سلطان ابو سعید ابو الخیر سے بھی پہلے صوفی اور رباعی مین مناسبت پیدا ہو گئی تھی، اور صوفیون کی مجلس مین، یہ سماع و ترنم کے کام مین آتی تھی، محمد بن علی راوندی جس نے اپنی تاریخ سلجوقیہ راحۃ الصدور ۵۹۹ھ مین لکھی ہے، امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی مجلسِ سماع کا ایک واقعہ ان لفظون مین لکھا ہے:-

وقتے در مجلسے کہ فتوحِ روح وآسایشِ عاشقان مجروح بود صوفیان راصفا (ے)، درو (ن) ظاہر شد

---

[1] طبقات ناصری، ص۸، کلکتہ، [2] نشوار المحاضرۃ جلد اول ص۵۵، مصر، مرگولیتھ،

عارفان را حالت آمد و مطربے مجنے خوش و آوازے دلکش بر نواے نے اند بر آواے نے این ترانه

بساخته بود و این بیت در انداخته، بیت:۔

دارم سخنان تازه و نزد کهن اخسر کیف آرمت بزد یا بسخن،

امام غزالیؒ حاضر بود از سرو جدے گفت، ز ز را چه محل، سخن، سخن سخن،

کتاب مذکور مین رباعی کا دوسرا شعر مذکور نہین،

خود خیام کی رباعیات، خیام کے بعد ہی چھٹی صدی مین صوفیون کے حال وقال کی مجلسون

مین پڑھی جاتی تھین، اخبار الحکما رقفطی مین[۲] ہے۔

وقد وقف متاخروا الصوفیة	اور پچھلے صوفیون نے اس کے اشعار کے کسی
علی شی من ظواهر شعره فنقلوها	قدر ظاہری مطالب پر اطلاع پائی، تو انکو
الی طریقتهم وتحاضروا بها	اپنے مشرب مین ڈھال لیا، اور اپنی مجلسون
فی مجالسهم وخلوتهم،	اور خلوتون مین انکو پڑھکر ایک دوسرے کو سنایا

۵۔ رباعی کے وزن کو موسیقی کی لے سے کوئی خاص مناسبت تھی، اسکا ایک اور ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ ابو دلف عجلی اور رودکی جنکی طرف رباعی کی ایجاد کی نسبت کیجاتی ہے موسیقی کے مشہور استاد تھے، رودکی وہی ہے، جس نے۔ بوی جوی مولیان آید ہمی گا کر امیر سامانی کو بے اختیار بخارا کے سفر پر آمادہ کر دیا[۳] تھا، اور ابو دلف عجلی کی نسبت ابن ندیم مین ہے

---

[۱] راحۃ الصدور راوندی ص ۷، ۸ (گب) [۲] اخبار العلما، باخبار الحکما رجمال الدین قفطی تذکرہ خیام [۳] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی احوال رودکی۔

کہ وہ موسیقی کا ماہر تھا[1]،

۶- رباعی کا ایک نام قول تھا، اور غالباً اسی سے مشتق کر کے صوفیون مین "قوال" کے معنی گوستے کے ہین، کیونکہ غالباً اس کے ابتدائی معنی "قول" (رباعی) گانے والے کے ہونگے، بعد کو ہر صوفیانہ مطرب کو "قوال" کہنے لگے۔

۷- قابوس نامہ (تالیف ۵۷۵ھ) مین ترانہ کے متعلق ایک ایسا اہم فقرہ ہے جس سے رباعی کے متعلق تمام متفرق اقوال ایک نظم مین منسلک ہوجاتے ہین، یہ معلوم ہوچکا ہے کہ رباعی کو اہل موسیقی کی اصطلاح مین "ترانہ" کہتے تھے، اس کے بعد قابوس نامہ کا مصنف عنصر المعالی امیر کیکاؤس موسیقی (آئین خنیاگری) کے سلسلہ مین، بوڑھون کے دلپسند لحن، پھر جوانون کے پسندیدہ راگ کا ذکر کر کے کہتا ہے کہ اب بچون، عورتون، اور لطیف مزاج مردون کا مقبول راگ رہگیا، تو ان کے لیے بھی ایک خاص راگ وجود مین آیا ہے،

"پس کودکان وزنان و مردان لطیف طبع برخی بے بہرہ مانند کہ ترانہ گفتن پدید آمد، این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند، تا ایشان ہم نیز راحت و لذت یابند، از انکہ اندرو زنہا ہیچ وزنے لطیف از وزن ترانہ نیست" (ص ۱۱۲ طبع بمبئی)

رُباعی کی حقیقت کے متعلق اس قدیم ترین حوالہ سے حسب ذیل امور ثبوت کو پہنچتے ہین،

۱- ترانہ کا وزن، فارسی موسیقی کے دوسرے اوزان سرود کے بہ نسبت نیا اور نو پیدا ہے،

۲- یہ اول اول بچون، اور عورتون اور نازک مزاج مردون کے لیے تھا، اس سے یہ جا

---

[1] الفہرست ابن ندیم ص ۱۶۶ مطبوعہ مصر،

رباعی والی حکایت کی اتنی اصلیت کا پتہ چلتا ہے کہ شعرا نے اسکو کسی بچہ کی زبان سے سُنکر پسند کیا، اور اس لحن پر شعر موزون کئے،

۳-اس لحن کو ایسی مقبولیت ہوئی کہ بچون اور عورتون اور لطیف الطبع مردون کی محفل سے نکل کر خشک مزاج فلسفیون اور صوفیون کے حلقون تک پہنچ گیا،

۴-کیون؟ اس لیے کہ اس سے بڑھکر لطیف کوئی دوسرا وزن فارسی مین نہ تھا،

"از انکہ اندر وزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزن ترانہ نیست"

ان بیانات سے یہ امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ ترانہ اصل مین ایران مین، بچون اور عورتون اور دوسرے لطافت پسند مردون کے لیے گانے کا ایک پرانا لحن و وزن تھا، مگر تیسری صدی ہجری کے خاتمہ مین وہ شعرا کی پسندیدگی کی بدولت شاعری کے اصناف سخن مین داخل ہوگیا، اور گانے کی وجہ سے وہ پہلے صوفیہ کے حلقۂ سماع مین آیا، پھر فلاسفہ کے حلقۂ درس فکر مین

۵-یہ وزن موسیقیت کے لیے دلچسپ اور دلپذیر تھا، اور یہی اسکی مقبولیت کا راز ہے،

رباعی گو خیام غرض خیام کے زمانہ تک جو رُباعی گو شعرا پیدا ہوے تھے، وہ تین قسم کے تھے یا تو عام شعرا تھے جنھون نے رباعی کو ہنگامی واقعات معذرت، شکایت، تہنیت وغیرہ مین استعمال کیا،[۱] اور دوسرے غیر پیشہ ور شاعر تھے، جیسے بعض سلاطین و امراء، انھون نے

---

[۱] اورنٹل پبلک لائبریری پٹنہ مین ۲۳۰ نمبر پر رشید الدین وطواط (المتوفی ۵۷۳ھ) کی طرف منسوب عروض کا ایک منظوم فارسی رسالہ ہے جسکا نام اقسام البحور، (اقسام النحور) لکھا ہے، اس مین ایک ایک دو دو شعرون مین ہر بحر کو بیان کیا ہے، اسین بحر ہزج کی نسبت جو رباعی کا وزن ہے حسب ذیل دو شعر ہین،

در بحر ہزج زحافت بسیار آید
مفعول مفاعلن فعولن فعلن

این وزن بہر بدیہہ درکار آید
تقطیع کنی ہمہ پدیدار آید

(صفحۂ آئندہ)

تفریح طبع کے طور پر اگر کبھی رُباعی کہی تو اس کو تفریحہ، خمریہ، اور اس قسم کے خاص مضامین کے لیے مخصوص کیا، تیسری جماعت صوفیہ کی تھی جس نے اس مجاز سے حقیقت کے اظہار کا کام لیا، خیام سے پہلے کسی حکیم نے رُباعی کو اپنی تعلیم حکمت کا ذریعہ نہین بنایا تھا، فارابی اور ابو علی سینا کی طرف جو رُباعیان منسوب ملتی ہین اگر وہ ثابت بھی ہون، تو چند سے زیادہ ان کی مثالین نہین ملتین، وہ خیام ہی ہے جس نے باقاعدہ اس سے فلسفہ و حکمت کے بیان کا کام لیا، اور اس کے بعد اس کے طبقہ نے اسکی تقلید کی، میرے نظریہ کے مطابق رُباعی پہلے اہل سرود کے یہان آئی، ان کے یہان سے صوفیہ کی مجلس سماع مین، اور وہان سے حکمار کے حلقۂ درس مین، اور خیام پہلا حکیم شاعر ہے جس کی رُباعیون کی قدر ہوئی، اور وہ اسکی شہرت کا ذریعہ ہوئین،

البتہ عربی زبان مین خیام سے کچھ ہی پہلے ابو العلار معری کا زمانہ گذرا ہے، اس نے ۴۴۹ھ مین وفات پائی ہے، اس نے عربی مین بہت سے حکیمانہ وفلسفیانہ قطعات لکھے ہین، جو لزومیات کہلاتے ہین، اسکا پورا امکان ہے کہ ابو العلار معری کی شاعری نے اسکو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، مگر ان دونون مین عظیم الشان فرق یہ ہے کہ ابو العلار، یہودیت، عیسائیت اور اسلام علحدہ علحدہ سب کا ذکر کرتا ہے، اور ان پر رائے دیتا ہے، مگر خیام کے ہان کفر اور دین کے سوا کوئی تیسرا لفظ نہین ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ خیام شراب کی حقیقی یا مجازی مستی کے بغیر ایک مصرع بھی نہین کہہ سکتا، اور ابو العلار شراب کا سخت تر دشمن اور مخالف ہے،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس سے معلوم ہوتا ہو کہ رباعی کا اصل استعمال بدیہہ گوئی کے موقع پر تھا۔

ایک اور تیسرا فرق یہ ہے کہ ابو العلا کہتا ہے کہ دنیا فانی ہے اسلیے یہان کے عیش و آرام سے بھی فائدہ اٹھانا بیکار ہے، خیام کہتا ہے کہ چونکہ دنیا فانی ہے اس لیے اس سے جتنا فائدہ اٹھانا ہو، جلد اٹھالو،

رباعیات خیام کے قدیم حوالے،

خیام کے فارسی رباعیات کا سب سے قدیم حوالہ ہم کو اس کے معاصر عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ مین ملا ہے، جو ۴۷۵ھ مین تالیف ہوئی ہے، اسمین عنصر المعالی "باب یازدہم اندر رسم و آداب شراب خوردن" مین کہتا ہے کہ شراب اتنی نہ پی جاے کہ آدمی بدمست ہو جائے، اس کے بعد "چنانکہ عمر خیام گفتہ" کہکر اسکی ایک رباعی[۱] نقل کی ہے، قابوس نامہ کے بعد خیام کی رباعیات کا دوسرا قدیم حوالہ اسکی وفات کے ۹۲ برس بعد ۶۱۷ھ مین اس طرح ملتا ہے کہ اس سنہ مین تاتاریون نے مرو مین جب قتل عام کیا تو سید عز الدین نسابہ نے خیام کی ایک فارسی رباعی پڑھی، تاریخ جہانکشا جوینی مین جو ۶۵۸ھ کی تالیف ہے، یہ واقعہ مذکور ہے،

"درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راند[۲]"

اس کے بعد تیسرا بیان شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ "دایہ" کی کتاب مرصاد العباد مین (جو ۶۲۰ھ کی تالیف ہے) ملتا ہے،

وآن بیچارہ فلسفی و دہری و طبائعی کہ ازین ہر دو مقام محروم اند و سرگشتہ و گم گشتہ تایکے را از فضلاء کہ بنزد ایشان بفضل و حکمت و کیاست و معرفت مشہور است و آن عمر خیام است، از غایت حیرت و ضلالت این بیت می باید گفت (بعد ازین خیام کی دو رباعیان ہین)

---

۱ قابوس نامہ مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۵ھ ۲ تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص ۱۲۸ گب،

اس کے بعد نزہۃ الارواح فی تاریخ الحکما، شہرزوری (الموجود ۵۸۶ھ - ۱۱۹۰ء) کے عربی نسخہ میں ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ . . . . بالعربیۃ والفارسیۃ

شہرزوری کے فارسی نسخہ میں ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد"

خیام کی فارسی رباعیات کی نسبت ہم کو سب سے پہلی تنقید فقیہ و محدث و ادیب عماد کاتب اصفہانی (۵۹۷ھ) کی زبان سے قاضی جمال الدین قفطی (۶۴۶ھ) کے حوالہ سے حسب ذیل الفاظ میں ملتی ہے،

وقد وقف متاخر و الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ نے اس کے اشعار کے ظاہری
علی شیٔ من ظواھر شعرہ	معنوں کو سمجھ کر ان کو اپنے مسلک کی طرف
فنقلوھا الی طریقتھم، و	منتقل کیا، اور اپنی جلسوں اور خلوتوں
تحاضروا بھا فی مجالسھم و	میں باہم سنا سنایا، حالانکہ اُن اشعار
خلواتھم، و بواطنھا حیّات	کے اندرونی معنی شریعت کے لیے کاٹنے
للشریعۃ لواسع، و مجامع	والے سانپ ہیں، اور انواع فساد
للاغلال[1] جوامع.	(دینی) کو جامع ہیں . . . .

[1] اغلال کے معنی خیانت کے ہیں، (دیکھو لسان العرب مادہ غل) میں نے اسکا حاصل ترجمہ فساد کیا ہے قفطی کی اس عبارت کو غالباً سب سے پہلے موسیو ویپکے F. WOEPCKE نے ۱۸۵۱ء میں خیام کے جبر و مقابلہ کے آخر میں شائع کیا، اور اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ حقیقی خیام سے یورپ میں سب سے پہلے وہی واقف ہوا، لیکن عبارت کے آخری ٹکڑے کو اس نے صحیح نہیں لکھا، یا اس کا نسخہ صحیح نہ تھا اس نے پڑھا ہے وحیات للشریعۃ الواسع، ژوکوفسکی نے ۱۸۹۷ء میں روسی میں جو مضمون لکھا، اسمین صحیح نسخہ نقل کیا، اور حاشیہ میں ویپکے کے نسخہ کا حوالہ دیدیا ہے (مقدمہ صفحہ ۳۳۳) اور محقق براؤن نے اپنی تاریخ ادبیات

... وله شعر طائر تطاير
خفياته على خوافيه. ويكدر
عرق قصده ركدر خافيه

اور اُسکا شعر ایسا طائر ہے جس کے چھپے معنی
اُسکے پرون پر نمایاں ہین اور اُسکے معنی مقصود
کے جھنڈ اُسکے چھپانے کی کوشش کرنے والے
(شاعر) کے گدلاپن (فساد عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہین

اس سے اندازہ ہوگا، کہ صوفیہ کی بزم سماع مین وہ چھٹی صدی ہجری تک پہنچ چکی تھین، اور اہل نقل مین ان کے خلاف شدید ناراضی پیدا تھی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۹) فارسی (جلد دوم صفحہ ۲۵ سنہ ۱۹۰۶ء) مین بہت حد تک صحیح پڑھ کر صحیح ترجمہ کیا ہے تاہم یہ دیکھکر تعجب ہوتا ہے کہ فرانسیسی عالم بیرن کرادی وو CARA DE VAUX نے اپنی کتاب مفکرین اسلام کی چوتھی جلد مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۳ء صفحات ۲۶۳-۲۶۷ مین عمر خیام کا جو مختصر حال لکھا ہے اسمین قفطی کی اس عبارت کا نہایت غلط ترجمہ کیا ہے، رسالہ اردو اورنگ آباد دکن (اپریل سنہ ۱۹۲۶ء صفحہ ۲۲۸) مین کرادی وو کے اس مضمون کا ترجمہ شایع ہوا ہے، جسمین خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے "لیکن اس کے اشعار کے باطنی معنی کریہہ شریعت کے لیے بمنزلہ حیات اور عملی فرائض کے لیے اغلال کی کا مجموعہ ہین"، یہ ترجمہ نہ صرف غلط، بلکہ قفطی کی تمام تر تحریف بلکہ مستشرق موصوف کا بالکل گھڑا ہوا ہے، پروفیسر براؤن نے اغلال کا ترجمہ "کینہ" MALICE کیا ہے، اور شاید اسکو غل (کینہ) کی جمع أغلال یا مصدر إغلال سمجھا ہے، حالانکہ یہ دونون غلط ہین، نہ غل کی جمع أغلال آتی ہے اور نہ اسکا مصدر إغلال ہے، أغلال، غُل کی جمع ہے، جس کے معنی طوق و زنجیر کے ہین اور إغلال، غلول سے ہے جس کے معنی خیانت کاری کے ہین، اس لیے پروفیسر براؤن (رحمۃ اللہ علیہ) کا ترجمہ "اگرچہ اسکے شعر کے اندرونی معنی شریعت کے لیے ڈسنے والے سانپ، اور کینہ سے بھرے ہوئے مجموعے ہین" کا آخری ٹکڑہ صحیح نہین،

اسکے بعد عبارت مذکورہ کے سب سے آخری فقرہ کا ترجمہ بعض مستشرق مترجمین نے نظرانداز کر دیا ہے، جیسا کہ براون صاحب نے کیا ہے، یا عدم فہم کی علامت استفہام بنا دی ہے، جیسا کہ ژوکووسکی نے کیا ہے، حالانکہ بات اتنی ہے کہ یہان عماد کاتب نے اپنی لفاظی اور سجع بندی کی حسب عادت لفظی نمایش کی ہے، عربی مین طائر کے لفظی معنی پرندہ کے ہین اور اس سے مجازاً شہرت کے معنی مراد ہوتے ہین، اب جب اس نے خیام کے شعر کو طائر (پرندہ) کہا تو ایہام کے طور پر خوافی (پرون کے نیچے کے چھوٹے پر) اور عرق (پرندون کا جھنڈ) کے الفاظ استعمال کئے ہین، مطلب یہ ہوا کہ اس کے شعرون کے پوشیدہ معنی (خفیات) ان کے پرون (لفظون) پر ظاہر ہین، اور اس کے معنی مقصود کے جھنڈ (مجموعی معانی) ان کے چھپانے والے (یعنی شاعر خیام) کے گدلاپن (فساد عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہین،

عبارت بالا کی پیچیدگی، اور لفظی ضلع جگت کا یہ گورکھ دھندا میرے اس خیال کی مزید تصدیق ہے کہ یہ عبارت قفطی کی نہین، بلکہ عماد کاتب جیسے لفاظ انشا پرداز کی صنعت گری ہے، اس عبارت کی جو تشریح مین نے کی ہے، مجھے صحیح قلمی نسخون سے محرومی کے سبب سے اس کی صحت پر اصرار نہین، ممکن ہے کہ دوسرے اصحاب غور و فکر اس سے بہتر مطلب پیدا کر سکین،

اس نہایت ہی غضب ناک تنقید سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی رباعیات کا بیشتر حصہ فلسفیانہ و حکیمانہ خیالات پر مشتمل تھا، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ نے بھی ان رباعیات کے باعث خیام کے جو اوصاف گنائے ہیں اور جن فرقوں میں اسکو شامل کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں،

"فلسفی و دہری و طبائعی"۔

اس سے بھی رباعیات کے رنگ مذاق کی شناخت ہوتی ہے،

رُباعیات کے بعض قدیم نسخے،

افسوس ہے کہ خیام کے فارسی رباعیات کا کوئی قدیم مستند نسخہ اب تک نہیں ملسکا ہے، جس سے اس کے رباعیات کی صحیح تعداد معلوم ہو سکے (دو ہائی سے لیکر ایک ہزار تک رباعیاں اس کی طرف منسوب ہیں، سب سے قدیم نسخہ جو اس وقت تک ملسکا ہے، وہ آٹھویں صدی ہجری کے بعد کا ہے، اب تک سب سے پرانا نسخہ وہ تھا جو ۸۶۵ھ میں تبریز میں لکھا گیا تھا اور جو اب بوڈلین لائبریری کی ملک ہے، اور اسی کو ایڈورڈ ہیرن ایلن نے ۱۸۹۸ء میں عکس لیکر چھاپا تھا، اس نسخہ میں کل (۱۵۸) رباعیاں ہیں لیکن اب خوش قسمتی سے اس سے پہلے[1] اور اس کے بعد کے متعدد نسخے ملے ہیں، جن میں تین ہندوستان کے ہیں، اول تو وہ قدیم ترین نسخہ ہے، جو حال میں لکھنؤ میں دستیاب ہوا ہے، یہ ۷۲۱ھ میں کرمان میں لکھا گیا ہے، اور دوسرا نسخہ لاہور میں سید محمد سلیم صاحب کے پاس ہے، یہ ۸۶۱ھ میں بغداد میں لکھا گیا ہے[2]،

[1] پروفیسر سید محفوظ الحق صاحب ایم اے، پریسیڈنسی کالج، کلکتہ، نے مجھے مطلع کیا ہے کہ رباعیات خیام کے جو چند نسخے اس بوڈلین نسخہ سے بھی قدیم ملے ہیں وہ یہ ہیں، سب سے اول وہ نسخہ ہے جو لکھنؤ میں بابو گوری پرشاد سکسینہ کے پاس ہے اسکی کتابت ۷۲۱ھ میں بمقام کرمان ہوئی ہے اور کاتب کا نام قوام بن محمد الملازندرانی ہے، اسمیں کل ۲۰۶ رباعیاں ہیں جنمیں ۹ حاشیہ پر ہیں، دوسرا پیرس کا ایک نسخہ جسکی کتابت کا سال ۸۵۲ھ ہے اور تیسرا قسطنطنیہ میں ہے جسکا سال کتابت ۸۶۱ھ ہے، اور چوتھا ایک الہ آباد میں ہے جو ۸۶۲ھ میں لکھا گیا ہے، واللہ اعلم،

[2] اس نسخہ کا پورا حال پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے اورینٹل کالج میگزین کے مئی ۱۹۲۶ء کے نمبر میں لکھا ہے،

اس مین ۲۴۲ رباعیان ہین، جنمین سے ۲۴ رباعیان اسمین اور بوڈلین مین یکسان ہین، ۹ رباعیان بدلی ہوئی ہین، ان مین سے (۷)، دوسرے مطبوعہ نسخون مین موجود ہین، صرف دو نئی ہین، جو بے معنی ہین،

اب ایک ادنیٰ تیسرا نسخہ ملا ہے جو ان نسخون کے سینتالیس۴۷ اور چھیالیس۴۶ برس بعد ۹۱۱ھ مین لکھا گیا ہے، اس نسخہ کا لکھنے والا نوین صدی ہجری کے اواخر اور دسوین صدی ہجری کے اغاز کا مشہور کاتب سلطان علی مشہدی ہے، یہ نسخہ سید نجیب اشرف صاحب ندوی کا حاصل کردہ ہے، اور اب دیسنہ لائبریری مین ہے، اس مین (۲۰۶) رباعیان ہین، اسمین اکثر وہ رباعیان موجود ہین جو بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین ہین، اس نسخہ کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمین ۵ تصویرین بھی ہین جنمین رباعیون کے معنون کو مجسم کرنے کی کوشش کیگئی ہے، اس سے واضح ہوگا کہ ایران کے خوش مذاق رباعیات خیام کو مصور کرنے کی فوقیت حاصل کر چکے ہین،

اس نسخہ کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے،

"تمام شد رباعیات ملک الحکماء شیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب سنۃ احدی عشر و تسعمائۃ، الہجرۃ النبویہ، کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب"

سلطان علی، لفظ سلطان کی رعایت سے "العبد" غالبًا لازمی طور سے لکھا کرتا تھا، تذکرہ خوشنویسان[1] مؤلفہ غلام محمد ہفت قلمی دہلوی مین اسکی ایک رباعی ہے جسمین ۶۳ برس کی عمر مین بھی اپنے زور قلم کا دعویٰ کیا ہے، اس کا چوتھا مصرع ہے ع ہنوزم کہ العبد سلطان علی، جلیب السیر

---

[1] ۱۹۱۰ء ۔ کلکتہ،

اور مرآۃ العالم مین اس کا مختصر حال لکھا ہے، مرآۃ العالم مین اسکی وفات کا سال سنہ ۹۰۲ھ لکھا ہے مگر حبیب السیر مین ہے۔ "وآن جناب در سنہ تسع عشر وتسعمائۃ در مشہد مقدسہ درگذشت ودران بقعۂ متبرکہ مدفون گشت" رباعیات کے اس نسخہ کی تاریخ کتابت (۹۱۱ھ) سے ثابت ہوتا ہے کہ مرآۃ العالم کا بیان قطعًا غلط ہے،

سلطان علی، سلطان حسین مرزا کے مشہور وزیر امیر نظام الدین علی شیر کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، اور اس کے اشارہ سے کتابون کی نقل ونسخ پر مامور تھا[۱]،

رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے رباعیات کے جس قدر نسخے اب تک دریافت ہوئے ہین، انکی تعداد کافی ہے، مگران منتخبات کو چھوڑ کر جنہین کسی صاحب ذوق نے خیام کے رباعیات کا انتخاب درج کیا ہے، حسب ذیل قابل ذکر ہین، جنکی تاریخ کتابت ان پر ثبت ملی ہے،

۱۔ مملوکۂ بابو گوری پرشاد سکسینہ لکھنو	سنہ ۸۲۶ھ	۲۰۶ رباعیات
۲۔ نسخۂ پیرس	سنہ ۸۵۲ھ	×
۳۔ نسخۂ قسطنطنیہ	سنہ ۸۶۱ھ	×
۴۔ ایضاً	سنہ ۸۶۴ھ	×
۵۔ بوڈلین لائبریری نمبر ۵۲۵	سنہ ۸۶۵ھ	۱۵۸[۲] ″
۶۔ مملوکہ سید سلیم صاحب، لاہور،	سنہ ۸۶۹ھ	۱۴۳ ″

۱؎ حبیب السیر جلد سوم، ذکر مشاہیر عہد سلطان حسین میرزا، نسخۂ قلمی دارالمصنفین،

۲؎ فریڈرک روزن کے مطبوعہ کاویانی برلن کے مقدمہ مین ص ۹ (۱۰۵) کی تعداد غلط ہے، شاید کہ ہندسے الٹ گئے ہون،

۷ - نسخۂ کتبخانۂ ملی پیرس نمبر ۱۴۱۷ ،	سنہ ۸۷۹ھ		×
۸ - مملوکۂ سید نجیب اشرف ندوی ۔ موجودہ الاصلاح لائبریری ، دیسنہ (پٹنہ)	سنہ ۹۱۱ھ		۲۰۶ رباعیات
۹ - قومی کتب خانۂ پیرس نمبر ۳۴۹ ،	سنہ ۹۲۰ھ		۲۱۳ ″
۱۰ - نسخۂ اساسی مطبع کاویانی برلن ،	تخمیناً سنہ ۹۰ھ (۹) منقول از نسخۂ سنہ ۲۱ھ (۹)		۳۲۹ ″
۱۱ - ″ نمبر ۲۲۰ ایف ایف ۹۲ - ۱۱۲	سنہ ۹۲۴ھ		۳۴۹ ″
۱۲ - پٹنہ اورینٹل لائبریری	سنہ ۹۶۱ - ۹۶۲ھ	[illegible]	۶۱۳ ″
۱۳ - کیمبرج یونیورسٹی لائبریری	قبل سنہ ۱۱۹۵ھ		۸۰۱ ″

خیام کے رباعیات میں دوسرے شعرا کی رباعیاں

ان نسخوں اور ان کی ان تاریخوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ بڑھتا جاتا ہے عموماً رباعیوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، اور بہت سی رباعیاں خیام اور دوسرے شعراء کے کلاموں میں مشترک ملتی ہیں، اس لئے خیام کی رباعیوں کی اصلی تعداد کو دریافت کرنا سخت مشکل ہے، چنانچہ خیام کی رباعیات میں محققین نے سو سے زیادہ ایسی رباعیاں نکالی ہیں جو دوسرے شعراء کی رباعیوں سے مخلوط ہیں، اور جن کے اصلی مالک کا پتہ لگانا مشکل ہے، یہ رباعیاں فارابی، ابوالحسن خرقانی، غزالی، ابوسعید ابوالخیر، ابن سینا، عبداللہ انصاری، عطار، افضل کاشی، سنائی، جلال الدین رومی، فخر الدین رازی، سیف الدین باخرزی، نجم الدین رازی، نصیر الدین طوسی، سراج الدین قمری، مجد الدین ہمگر، انوری، مغربی تبریزی، اور کمال اسمٰعیل کی رباعیوں میں بھی ملتی ہیں،

انہین سے خیام کی اصلی رباعیون کے دریافت کرنے کے لیے مستشرقین نے مختلف راستے اختیار کئے ہین، روسی مستشرق ژوکووسکی نے ۱۸۹۷ء مین یہ طریقہ پیش کیا کہ رباعیات خیام مین سے ان رباعیون کو الگ کردیا جاے جو دوسرے شعراء کے ہان پائی جاتی ہین، چنانچہ اُسنے نیکولا کے مطبوعہ پیرس نسخہ (۱۸۶۷ء) کو جسمین ۴۶۴ رباعیان ہین، اس غرض کے لیے سامنے رکھا، اور اسکی رباعیون کی اس طرح چھان بین کی، تو ان مین سے ۸۲ رباعیان دوسرے شعراء کی طرف منسوب ملین، جنکو اس نے اپنے مضمون کے آخر مین شائع کردیا ہے، اور وہ اس وقت ہمارے سامنے ہین، انگریز مستشرق ڈاکٹر راس اور فرنچ عالم کریستن زن نے (۱۹) رباعیان اور اس قسم کی پیدا کین، اور ان کی تعداد (۱۰۱) تک پہنچائی، پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ذکر خیام مین) ایک دو رباعیون کا اور اضافہ کیا، مگر یہ رباعیان یا تو شائع نہین ہوئین یا مین نے نہین دیکھین، خود میری سرسری تلاش نے بھی اس قسم کی ۲۸ نئی رباعیان[1] پائی ہین، مثلاً

مطبوعہ کاویانی بمبئی، اور دسنہ مین خیام کی یہ رباعی ہے،

می پرسیدی کہ چیست این نقش مجاز   گر برگویم حقیقتش ہست دراز
نقشی است پدید آمدہ از دریای   وآنگاہ شدہ بقعر آن دریا باز

مگر ہمارے قلمی مجموعۂ منتخبات مین یہ شیخ عطار کی رباعی ہے،

---

[1] ڈاکٹر راس، کرستن زن اور پروفیسر براؤن کی نشان دی ہوئی رباعیان چونکہ میرے سامنے موجود نہین کیا تو وہ شائع نہین ہوئین، یا میرے مطالعہ مین نہین آئین، اسلئے ممکن ہو کہ کہین کہین ان سے توارد ہوا ہو،

کامیانی اور بوڈلین وغیرہ کے نسخون مین یہ خیام کی رباعی ہے،

هشدار که روزگار شور انگیز است ۲ این منشین که تیغ دوران تیز است

در کام تو گر زمانه لوزینه نهد زنهار فرو مبر که زهر آمیز است

مگر دار المصنفین کے مجموعۂ منتخباتِ اشعار مین یہ بابا افضل الدین کاشی کی رباعیات مین داخل ہے، اسی طرح یہ رباعی ولیسنہ کے قلمی نسخہ اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین خیام کے نام سے ہے،

بر چشم تو عالم ارچه می آرایند ۳ مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند

بر بای نصیب خویش کت بربایند بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

یہ متن ولیسنہ کے نسخہ کے مطابق ہے، ورنہ بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین وہ اس طرح ہے، جس کی تحریف ظاہر ہے،

بر چشم تو ارچه عاشقان یکرایند نگرای بدان که عاقلان نگرایند

بربائے نصیب خویش کت بربایند بسیار چو تو شدند و بسیار آیند

مجموعۂ منتخبات اشعار (دار المصنفین) مین یہ رباعی حکیم سنائی کی رباعیات مین کسی قدر تغیر کے ساتھ شامل ہے،

گر جمله جهان بر تو می آرایند مگرای بدو که زیرکان نگرایند

بسیار چو تو روند و بسیار آیند بربای نصیب خویش کت بربایند

اسی طرح خیام کی یہ رباعی جو بوڈلین نسخہ کی آخری رُباعی ہے، اور دوسرے نسخون

مین بھی موجود ہے،

ای دل مطلبِ وصالِ معلولی چند ۔۔۔ مشغول مشو بعشق مشغولی چند
پیرامن آستین درویشان گرد ۴ ۔۔۔ باشد کہ شوی قبول مقبولی چند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین سیف الدین باخرزی کے نام سے لکھی ہے،

ای دل مطلب دو از معلولی چند ۔۔۔ مشغول مشو بہرزہ مشغولی چند
پیرامن آستان درویشان گرد ۔۔۔ تا بود (؟) کہ شوی قبول مقبولی چند

خیام کے مطبوعۂ کاویانی و بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد ۵ ۔۔۔ آن را بدو حرف مختصر خواہم کرد
با عشق تو در خاک نہان خواہم شد ۔۔۔ با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

تذکرۂ شمع انجمن (ص ۲۰) مین یہ رباعی حافظ کے معاصر شاہ شجاع کے بھائی ابو یزید مظفر کی ملکیت بتائی گئی ہے،

بوڈلین نسخہ مین خیام کی ایک رباعی ستر نمبر پر یہ لکھی ہے،

شاہا! فلکت بخسروی تعین کرد ۶ ۔۔۔ وز بہر تو اسپ پادشاہی زین کرد
تا در حرکت سمند زرین سم تو ۔۔۔ بر گل ننہد پای زمین سیمین کرد

مگر یہ شاہانہ خطاب و مداحی کا طرز حکیم خیام کے مزاج و طبیعت سے بالکل جوڑ نہین کھاتا، دولت شاہ نے اپنے تذکرہ مین اس رباعی کو عمعق بخاری کے حال مین مستی نام ایک شاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے، جس نے سلطان سنجر سلجوقی کے سامنے یہ رباعی اس وقت

پڑھی تھی جب برف سے ساری زمین سپید ہو گئی تھی، یہ رباعی دولت شاہ میں اس طرح ہے[1]

شاہا فلکت اسپ سعادت زین کرد ... وز جملہ خسروان ترا تعیین کرد
تا در حرکت سمند زرین نعلت ... بر گل ننهد پای زمین سیمین کرد

بوڈلین، اور مطبوعات لیبئی میں خیام کی ایک رباعی ہے،

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی ... تو روح مجردی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت بادا ... کائی و مقیم خطۂ خاک شوی

لیکن علاء الدین عطا ملک جوینی مصنف جہان کشا نے ایک بزرگ کا ذکر کیا ہے، جنکا نام شیخ احمد بدیلی سبزواری تھا، اور ۶۱۸ھ میں موجود تھے، ان کے نام سے اس رباعی کو لکھا ہے،

"و این رباعی او راست"[2]

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی ... تو روح مقدسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت ناید ... کائی و مقیم خطۂ خاک شوی"

اور مجمع الفصحاء میں اسکو بدیعی سجاوندی معاصر سلطان سنجر سلجوقی کیطرف منسوب کیا ہے[3] (تولد ص ۱۱۸) اور تاریخ گزیدہ میں اسکو امام فخر الدین رازی کے نام سے نقل کیا ہے[4]، دیسنہ کا دیاتی اور مطبوعات لیبئی میں یہ رباعی لکھی ہے

گر من گنہ روی زمین کردستم ... عفو تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم ... عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

[1] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۱۰۱، گب [2] تاریخ جہان کشا جوینی جلد دوم ص ۱۲۵، گب ص ۹-۱۰،

اس رباعی کو ژوکووسکی نے بھی آوارہ گرد رباعیوں میں پایا ہے، لیکن جامی نے نفحات
میں شیخ سیف الدین باخرزی المتوفی ۶۵۸ھ کے حالات میں لکھا ہے،

"روزی بجنازہ درویشی حاضر شد، گفتند شیخا تلقین فرمائید، پیش روی میت آمد و این رباعی فرمود"

گر من گنہ جملہ جہان کردستم — لطف تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بوقت عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

شیخ باخرزی خود بھی رباعیات کہتے تھے، اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ شیخ نے خود
تصنیف کر کے پڑھی، اگرچہ جامی کے الفاظ سے تصنیف یا عدم تصنیف کی سند نہیں ملتی مگر
ہمارے مجموعۂ منتخبات میں یہ سیف باخرزی ہی کے نام سے ہے،

کاویانی اور مطبوعات بمبئی میں خیام کی یہ رباعی ہے،

ما خرقۂ زہد در سر خم کردیم ۹ وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درین میکدہا دریابیم — عمری کہ در آن مدرسہا گم کردیم

نکولس اور وینفیلڈ میں یہ رباعی اس طرح ہے،

ما جائے نمازی بلب خم کردیم — خود را بمی لعل چو مردم کردیم
درکوی خرابات مگر بتوان یافت — آن عمر کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مگر مجمع الفصحا اور روضات الجنات میں جیسا کہ الغزالی میں ہے، یہ رباعی امام غزالی
کی طرف منسوب ہے،

با جامہ نمازی بسر خم کردیم — وز آب (خاک؟) خرابات تیمم کردیم

شاید کہ درین میکدہا دریابیم ۔۔۔ آن یار کہ در صومعہا گم کردیم

مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی خیام کے مجموعہ مین ہے،

می خوارہ اگر غنی بود عور شود ۱۰ وز عربدہ اش جہان پراز شور شود

در حقۂ لعل از آن زمرد ریزم ۔۔۔ تا دیدۂ افعیٔ غمم کور شود

آذر نے آتشکدہ مین یہ رباعی شاہ شجاع بادشاہ فارس المتوفی ۷۸۶ھ کے رباعیات مین نقل کی ہے، (صنہ۲، بمبئی)

اسی طرح یہ رباعی

ہر گہ کہ درین سبزہ طربناک شویم ۱۱ مانندۂ سبزخنگ افلاک شویم

با سبز خطان سبزہ خورم در سبزہ ۔۔۔ زان پیش کہ زیر سبزہ در خاک شویم

بھی آتشکدہ مین شاہ شجاع کی ملکیت بتائی گئی ہے، (صنہ۲)

باقی ۲۷ مشکوک رباعیان جو میری تحقیق مین آئی ہین، آیندہ اسباب تخلیط کی مثالون مین نقل کیجاتی ہین،

تخلیط کے اسباب | رباعیات خیام مین تخلیط کے سات سبب میرے خیال مین نہایت قوی ہین، اوران مشکوک رباعیات پر نظر ڈالنے سے یہ اسباب پوری طرح سمجھ مین آسکتے ہین،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خیام کی رباعیات صوفیون کی مجلس حال و قال مین چھٹی صدی کے اواخر مین پہنچ چلی تھین، اوراس طرح حکیم خیام صوفی خیام کی صورت مین تبدیل ہو گیا تھا، چنانچہ آپ کو حیرت ہوگی کہ اس صوفی خیام کے حالات حکیم خیام سے بالکل ہی الگ ہین،

دوسری طرف رند بادہ پرست جو مذہب اباحت کے پیرو تھے، وہ بھی خیام کے معتقد تھے؛ اس طرح خیام دوطرفہ کشاکش مین مبتلا ہوگیا، اور خیام کی رباعیان اس دوطرفہ کشمکش کا مجموعہ ہوگئین، صوفیون نے اس کی رباعیات مین صوفیانہ رباعیون کی آمیزش کی، اور رندون نے اباحی خیالات اور مستی و رندی کی رباعیان بڑھائین، چنانچہ ان مشکوک رباعیات مین انھین دو قسمون کی رباعیان کثرت سے ملین گی، ایک اسکو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی ثابت کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا رند لاابالی، مگر درحقیقت حکیم خیام نہ یہ تھا نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متقشف تھا، اور اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوف تھا، مذہبی صوفیانہ نہین، خیام کی طرف یہ مذہبی صوفیانہ رباعی منسوب ہے،

من بندۂ عاصیم رضائے تو کجاست ۱۲ تاریک دلم نور و صفائے تو کجاست

مارا تو بہشت اگر بطاعت بخشی این مزد بود لطف و عطائے تو کجاست

آتشکدہ (ص ۱۴۲) مین بعینہ یہی رباعی شیخ ابوالحسن خرقانی کے مرید ابواسمٰعیل عبداللہ ابن ابو منصور محمد انصاری کی ملکیت بتائی گئی ہے،

اسی طرح یہ مذہبی رنگ کی صوفیانہ رباعی،

گر از پے شہوت و ہوا خواہی رفت ۱۳ از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت

بنگر چہ کسی و از کجا آمدۂ می دان کہ چہ میکنی کجا خواہی رفت

شیخ الاسلام انصاری کی مناجات اور منازل السائرین مین ہے،

دردا کہ دلم بہ ہیچ درمان نرسید جانم بلب آمد و بجانان نہ رسید

در بیخبری عمر بپایان آمد — افسانۂ عشق او بپایان نرسید

سراسر صوفیانہ خیال ہے، حالانکہ خیام عشق و محبت کی راہ سے خدا کو نہین ڈھونڈھتا تھا، بلکہ اشراق و حکمت کے راستے سے۔

درد دل خستہ دردمندان دانند — نہ خوش منشان خیرہ خندان دانند
از سرِ قلندری تو گر محرومی — سرّیست درین شیوہ کہ رندان دانند

قلندری کے لفظ سے خیام واقف نہ تھا، اُسکی رباعیون مین یہ لفظ کہین نہین آیا، دوسری طرف اسکی رباعیون مین ہے:-

ایام جوانی است شراب اولیٰ تر ۱۴ با خوش پسران بادۂ ناب اولیٰ تر
این عالم فانی چو خراب است آب — از بادہ درو مست و خراب اولیٰ تر

یہ اباحت کا وعظ بھی، اس خشک حکیم کے تخیل سے بعید ہے، چنانچہ حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین یہ رُباعی حافظ کے کلام مین باین تغیر شامل ہے،

ایام شباب ست شراب اولیٰ تر — ہر غمزدۂ مست و خراب اولیٰ تر
عالم ہمہ سربسر خرابست و خراب — در جائے خراب ہم خراب اولیٰ تر

اسی طرح یہ گرما گرم رباعی جو خیام کے نسخون مین ہے۔

گویند بہشت و حور عین خواہد بود ۱۵ آنجا می و شیر و انگبین خواہد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست — چون عاقبت کار ہمین خواہد بود

یہ بھی حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین اس طرح موجود ہے۔

گویند کہ فردوس برین خواہد بود — فردا ئی ناب و حور عین خواہد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چہ باک — چون عاقبت کار چنین خواہد بود

علیٰ ہذا یہ رباعی جو خیام کی طرف منسوب ہے، حافظ کے مطبوعہ دیوان (کانپور) مین شامل ہے، مجموعۂ خیام مین ہے (بمبئی و نولکشور)

می نوش کہ عمر جاودانی این است — خود خاصیت از دور جوانی این است
ہنگام گل و مل ست و یاران سرمست — خوش باش دمے کہ زندگانی این است

حافظ کے ہان یہ رباعی اس طرح ہے،

می نوش کہ عمر جاودانی این است — خاصیت روزگار فانی این است
ہنگام گل و لالہ و یاران سرمست — خوش باش دمی کہ زندگانی این است

۲- تخلیط کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض لوگون نے خیام کی حکیمانہ رباعیون کا جواب لکھا، کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا، اور آخر وہ سوال و جواب دونون خیام کے نام مین درج ہو گئے، مسئلۂ جبر کے ثبوت مین خیام کی طرف یہ رباعی منسوب ہے،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود — می خوردن او نزد خدا سہل بود
می خوردن من حق ز ازل میدانست — گر من نخورم علم خدا جہل بود

بمبئی و نولکشور وغیرہ کے بڑے مجموعۂ خیام مین یہ رباعی بھی خیام کی طرف منسوب ہے،

آنکس کہ گنہ بنزد او سہل بود — این نکتہ بگوید او کہ او اہل بود
علم ازلی علت عصیان کردن — نزدیک حکیم غایت جہل بود

حالانکہ ظاہر ہے کہ پہلی رباعی کا قائل، دوسری رُباعی کا مصنف نہین ہوسکتا
ژوکووسکی نے بھی اس کو منسوبات و مشکوکات خیام مین شمار کیا ہے، (نمبر ۲۶)
دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین یہ دوسری جوابی رباعی حسب ذیل الفاظ مین نصیر الدین
طوسی کے نام سے لکھی ہے ،

جواب رُباعی خیام

این نکتہ نگوید آنکہ او اہل بود | زیرا کہ جواب شبہات سہل بود
علم ازلی علت عصیان کردن | نزد عقلا زغایت جہل بود

اسی طرح رباعیات خیام کے بڑے مجموعون مین جو بمبئی و لکھنؤ و پیرس مین چھپے
ہین، یہ دو رُباعیان خیام کے نام سے درج ہین، اور ژوکووسکی نے بھی اُن کو خیام کے
منسوبات و مشکوکات مین داخل کیا ہے، ژوکووسکی - (۷۲-۷۳)

مائیم بلطف حق تو لا کردہ | وز طاعت و معصیت تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد | ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

اے در ہمہ عمر خود بدیہا کردہ | وانگاہ بر حمتش تولا کردہ
بر عفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود | ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

بالکل عیان ہے کہ دوسری رُباعی پہلی رُباعی کے جواب مین ہے، اور دونون کا
مصنف ایک شخص نہین ہوسکتا، دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین ان مین سے پہلی رُباعی
ابو علی سینا کے نام سے لکھی ہے، اور دوسری جوابی رباعی نصیر الدین طوسی کی بتائی ہے،

پہلی رباعی سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعہ مین بھی ملتی ہے،

۳- تخلیط کی تیسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کے مضامین پر دوسرے شعرا نے ہم معنی اشعار لکھے ہین، جامعین نے تشابہ کے دھوکے مین سب کو خیام کے سر تھوپ دیا چنانچہ خیام کی حسب ذیل رباعیان ہمارے مجموعۂ منتخبات مین ابوعلی کے نام سے ہین،

بااین دو سہ نادان کہ چنین می دانند ۱۶ از جہل کہ دانائے جہان ایشانند
خرباش کہ از خری ایشان بمثل ہرکو نہ خراست کافرش می خوانند

باہمہ لطف حق تولا کردہ ، ۱۷ وز نیک و بدِ خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد باشد ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ

از مرکزِ خاک تیرہ تا اوجِ زحل کردم ہمہ مشکلات کلی را حل
بیرون جستم ز چنبرِ مکر و حیل ۱۸ ہر بند گسستہ شد مگر بندِ اجل

اسی طرح حسب ذیل فلسفیانہ رباعیان جو خیام کی طرف بھی منسوب ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے نام سے ہین،

فردا کہ حسابِ شش جہت خواہد بود ۱۹ قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
در حسنِ صفت کوش کہ در روزِ جزا حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود

ای بیخبر این شکلِ مجسم ہیچ است ۲۰ وین دائرۂ سطحِ مخیم ہیچ است
خوش باش کہ در نشیمنِ کون و فساد وابستۂ یک دمی و آن ہم ہیچ است

خیام کے مطبوعۂ بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

رفتیم و زمانہ آشفتہ بماند ۲۱ با آنکہ ز صد گہر یکے سفتہ بماند
افسوس کہ صد ہزار معنیِ دقیق از بیخردی خلق ناگفتہ بماند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین اسی کی ہم معنی و ہم قافیہ و ہم ردیف رُباعی فارابی کے ضمن مین لکھی ہے،

اسرارِ وجود خام و ناپختہ (؟) بماند[1] ۲۲ وآن گوہرِ بس شریف ناسفتہ بماند
ہرکس ز سرِ قیاس حرفے گفتند وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور نادر نسخہ شاہ منیر عالم صاحب (غازیپور) کے کتبخانہ مین ہے، اس نسخہ کو سنہ ۱۰۰۰ھ کے کچھ بعد اکبر و فیضی کے زمانہ مین ایک ایرانی ادیب نے بہت سے قلمی نسخون کی ترتیب و تطبیق سے دس برس مین مرتب کیا ہے، اور حافظ کے کلام مین سات آٹھ سو اشعار جو غیرون کے شامل ہو گئے تھے، ان کو خارج کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ یہ رُباعی اسمین حافظ کے ملوکات مین شامل ہے،

خیام کے نام کی یہ رباعی[2]،

گردون کمرے ز عمر فرسودۂ ماست ۲۳ جیحون اثرے ز اشک پالودۂ ماست
دوزخ شررے ز رنج بیہودۂ ماست فردوس دمی ز وقت آسودۂ ماست

سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعۂ رباعیات[3] مین بھی داخل ہے،

---

[1] قافیہ اس نسخہ مین اسی طرح ہے۔ [2] دلیسنہ، بوڈلین وکاویانی، [3] مطبوعۂ کریمی لاہور (۹۷) ورفاہ عام پریس لاہور، (۹۸)

خیام کے مجموعۂ ویسنہ اور مطبوعۂ بمبئی نسخہ مین ایک رباعی ہے،

ترکیب طبائع چو بکام تو دمی است ۲۴ تو داد کن از ہر چہ کہ ہر دم ستمی است[۱]
با اہل خرد نشین کہ اصل من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

لیکن تھوڑے تغیر کیساتھ یہی رباعی سلطان ابوسعید ابوالخیر کے یہان بھی ہے، اور جسکا متن شاید منسوب بہ خیام متن سے زیادہ بامعنی ہے،

چون حاصل عمر تو فریبی و دمی است زو داد کمن گرت بہر دم ستمی است[۲]
مغرور مشو بخود کہ اصل من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

۴۔ تخلیط کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی، ناواقف سننے والون اور دیکھنے والون نے یہ سمجھا کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے، اس تخلیط کی ایک مثال میرے نزدیک یہ ہے کہ خیام کی ایک رباعی ہے،

اجزاے پیالۂ کہ درہم پیوست ۲۵ بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پای نازنین و سر و دست از مہر چہ ساخت و زبراے چہ شکست

اس رباعی کو ژوکوفسکی نے خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب پایا ہے، اور ہم کو بھی خواجہ کی طرف یہ منسوب ملی ہے، آتشکدۂ آذر مین باباافضل کاشانی کے حال مین لکھا ہے

[۱] یہ متن مطبوعۂ بمبئی کے مطابق ہے، ویسنہ مین دوسرا مصرع یون ہے: "خوش باش اگرچہ بر تو ہر دم ستمی است"
اور تیسرا "اصل من و تو" کی بجاے "اصل تن تو" ہے،
[۲] کریمی لاہور (۲۰)، رفاہ عام لاہور (۲۰)

"گویند خواجہ نصیر در زمان استیلاے ہلاکو خان و قتل و غارت بلاد ایران، نظر باخلاصی کہ بجناب داشتہ کاشان و نواحی را رعایا کہ از شرِ فتنہ مغولان حمایت کرد، چند رباعی در تحقیق مسئلہ گفتہ و بجواب بہرہ مند شد، ع اجزاے پیالہ کہ در ہم پیوست الخ"

خواجہ کی اخلاق ناصری کے اُس نسخہ کے دیباچہ مین جو ۱۲۵۱ھ مین کلکتہ مین بابو شیب چندر ملک کے مطبع سنگی مین بہت سے علماء کے اہتمام و تصحیح سے چھپا ہے، مصنف (خواجہ نصیر الدین طوسی) کے حال مین ایک دیباچہ ہے، اسمین یہی واقعہ اور رباعی لکھکر کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بابا افضل نے اس رباعی کے جواب مین یہ رباعی لکھی،

تا گوہر جان در صدف تن پیوست — از آب حیات صورت آدم بست
گوہر چو تمام شد صدف تا بشکست — بر طرف کلہ گوشۂ سلطان بنشست

لیکن یہ تمام داستان اس وقت تار عنکبوت ہو کر رہجاتی ہے جب یہ مستند طور سے معلوم ہوتا ہے کہ جب خواجہ طوسی شاید بیس برس کے ہون، تو یہ رُباعی انھین مغلون (تاتاریون) کے حملۂ مرو مین سید عز الدین نسابہ نے (۶۱۸ھ مین) خیام کے نام سے پڑھی، اور خیام کیطرف اسکی نسبت ایک ایسی مستند تاریخی کتاب مین مذکور ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور فاضل و امیر عطا ملک جوینی نے اس وقت لکھی جب خواجہ نصیر طوسی ہنوز زندہ تھے، یعنی ۶۵۸ھ مین، (خواجہ نے ستتر برس کی عمر مین ۶۷۲ھ مین وفات پائی ہے)

اس حوالہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ خواجہ کے زمانہ مین خیام ہی کی رباعی تھی بعد کو بھی

۱؎ تاریخ جہانکشاے عطا ملک جوینی جلد اول ص ۱۳۸ گب،

یہ خواجہ کی ملکیت کیونکر ہوگئی، واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی تاتاریون کے قتل عام پر بالکل چسپان ہو رہی تھی، اس لیے اس وقت وہ ہر صاحب ذوق کی زبان پر تھی، خواجہ نے اسی لیے بابا افضل کے پاس (اگر بابا کے وہ معاصر ہو سکین) اس رباعی کو لکھکر بھیجا ہوگا، بعضون کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ خود خواجہ کی تصنیف ہے،

۵- تخلیط کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ خیام کی چند تیز خمریہ رباعیون کے سبب سے اکثر تیز و چست خمریہ رباعیات خیام کی طرف منسوب کر دی گئین، مثلاً سراج الدین قمری جو خوارزمشاہ کے دربار مین تھا، اور فخر رازی کا شاگرد تھا، علانیہ مست و بادہ خوار تھا، تاریخ گزیدہ مین ہے،

"در فسقیات غلوی تمام کردہ بود" (صفحہ ۸۲۰)

آتشکدہ (صفحہ ۱۶ بمبئی) مین ہے،

"در شرب خمر ولوع داشتہ و قطعات و رباعیات درین مطلب دارد"

چنانچہ آذر کے بیان کے مطابق ذیل کی رباعی جو خیام کے نامۂ اعمال مین درج ہے، سراج الدین قمری کی ہے[1]،

امروز کہ رونق جوانی منست	۲۶	می خواہم از انکہ شادمانی منست	
عیبش مکنید گرچہ تلخست خوش ست		تلخ است از انکہ زندگانی منست	

اسی طرح حسب ذیل رباعی،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود	۲۷	می خوردن من بنزد او سہل بود

[1] آتشکدہ، صفحہ ۱۶ بمبئی،

می خوردن من حق بازل میدانست — گر می نخورم علم خدا جہل بود،

حمداللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین جو ۷۳۰ھ مین لکھی گئی ہے، اسی سراج قمری کے نام سے تھوڑے تغیر کے ساتھ نقل کی ہے،[1] اسی طرح یہ رنگین رباعی جو خیام کے ایک معاصر اقراری بادہ خوار علی بن حسن باخرزی المقتول ۴۶۷ھ کی ملکیت ہے،[2] نا کردہ خیام کے فرد جرم مین داخل ہے،

زان می خواہم کہ خرمی را سبب است — ۲۸ — نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب و نہ آب عنب است — آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۶۔ ایک ممکن صورت تخلیط کی یہ ہے کہ بعض تند نوشون نے حافظ کی شراب کو دو آتشہ بنانے کے لیے دیوان حافظ مین حافظ کی غزلون کے پہلو بہ پہلو خیام کی رباعیان بھی لکھین، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ اس دو آتشہ کی کشید کی خواہش شہنشاہ اکبر کے دل مین پیدا ہوئی تھی،[3] اس سے بعضون نے دھوکا کھا کر خیام کی رباعیون کو حافظ کی طرف منسوب کر دیا، حالانکہ حافظ کا رباعی گوئی مین کوئی درجہ نہین، زوکووسکی کی آوارہ گرد رباعیون مین دس رباعیان حافظ کی طرف منسوب ہین، اتنی تعداد کسی اور شاعر کی طرف منسوب نہین، دیوان حافظ کے اس قسم کے متعدد نسخے ملتے ہین جنمین بعض اکبر کے وجود سے پہلے کے ہین، فرنچ عالم موسیو کلورانہ کا مملوکہ نسخۂ دیوان حافظ جو ۱۹۲۳ء مین موسیو ونیے

---

۱ تاریخ گزیدہ مستوفی صفحہ ۸۲۴ گب، صرف تیسرے مصرع مین فرق ہے، تیسرا مصرع اس مین اس طرح ہے "می خوردن تم ایزد بازل می دانست"۔ ۲ لباب الالباب عوفی، جلد اول صفحہ ۵۳ ۳ آئین اکبری ج ۲۔ صفحہ ۱۱۸ نولکشور

Vignies تاجراشیائے قدیمہ(پیرس) کے پاس تھا، اور جس کو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے دیکھا تھا، اور جس کا ذکر فریڈرک روزن نے کاویانی مطبوعہ کے ص ۱۶۸ پر کیا ہے، اسی قسم کا نسخہ ہے، دیوان کے ص ۷ سے ۴۹ تک خیام کی ۶۲ رباعیان مندرج ہین، یہ نسخہ مشہور کاتب سلطان محمد نور کا لکھا ہوا ہے اور سنہ ۹۳۰ھ مین شہر ہرات مین لکھا گیا ہے،

اسی قسم کے دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور قیمتی مطلا اور لاجوردی نسخہ نواب صدریار جنگ مولنا حبیب الرحمٰن خان شروانی کے مملوکہ کتب خانہ حبیب گنج (علیگڈھ) مین ہے، جسمین دیوان حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ کی جگہ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رُباعی لکھی ہوئی ہے، کاغذ سمرقندی، خط عمدہ نستعلیق، کنارون پر ترکی مین بکثرت حواشی ہین، اسمین خیام کی (۲۴۴) رباعیان ہین، نسخہ پر گو تاریخ نہین، تاہم وہ تین سو برس سے کم کا نہین ہے، اسی طرح کا تیسرا نسخہ ندوۃ العلما، لکھنؤ کے کتب خانہ مین ہے، حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ بیچ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رباعی ہے، کتبخانہ مین اس نسخہ کا نمبر ۱۰۲ ہے، افسوس ہر کہ تاریخ سے خالی ہے، مگر خط و کاغذ کے لحاظ سے دو تین سو برس کا پرانا معلوم ہوتا ہے،

۷۔ تخلیط کا ایک اور سبب یہ ہے کہ رباعیون مین شعراء عموماً اپنا تخلص نہین دیتے، اس لیے ان چار مصرعون کی ملکیت کا دعویٰ ہر شخص کر سکتا ہے، جس کو جس نام سے کوئی چاہے لکھدے، اس بنا پر رباعیون کی ملکیت کا سوال ہمیشہ مشکوک رہتا ہے، اور بہت کم رباعیات کے نسخون پر اعتبار کیا جا سکتا ہے، مشہور رباعی گویون مین (سرمد کے سوا) سحابی

نجفی المتوفی ۱۰۱۱ھ سب سے زیادہ کمسن ہے، مگر اس کے رباعیات کے مجموعے بھی یکسان نہین ملتے

ان مشکلات کا حل ان اسباب سے خیام کی رباعیون کی تعیین کا مسئلہ نہایت اہم ہے، اسکے حل کی اصلی صورت تو یہ ہے کہ خیام سے قریب تر عہد کا کوئی نسخہ بہم پہنچے، مگر افسوس ہو کہ اب تک نوین صدی ہجری سے پہلے کا کوئی نسخہ بہم نہین پہنچا ہی، اسلئے مختلف ارباب تحقیق نے اس کمی کو دور کرنے کی اب تک حسب ذیل صورتین اختیار کی ہین، جنین سے ہر ایک مین مجھے کچھ نہ کچھ ترمیم و اضافہ پیش کرنا ہے۔

۱۔ سب سے پہلا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات کو لیکر ان رباعیون کو الگ کیا گیا جو دوسری کتابون مین، دوسرے شاعرون کے نامون سے لکھی ہوئی ہین، ان رباعیات کے الگ کرنے کے بعد اس سرمایہ کو جس پر خیام کے علاوہ کسی دوسرے کا دعویٰ نظر نہ آیا۔ خالص خیام کا مال سمجھا گیا،

لیکن اس طریقۂ انتخاب مین کھلا ہوا مغالطہ یہ ہے کہ ایک رباعی جب دو کتابون مین دو شخصون کے نامون سے لکھی ہوئی ملتی ہے، تو کسی کو کیا حق ہے کہ بلا وجہ وہ اس کو ان دو مین سے کسی ایک کی ملکیت سے خارج کرکے دوسرے کے حق مین تسلیم کرلے،

فرڈرک روزن نے نہایت خوبی سے اس طریقۂ تحقیق کی بعض کمزوریان دکھائی ہین (مطبوعۂ کاویانی ص ۱۲-و ۱۳) اور طالب آملی المتوفی ۱۰۳۶ھ کی طرف جو رباعی منسوب ہے، اس کو خیام کے نسخہ ۸۶۵ھ مین موجود ہونے کے سبب سے اور ملا جلال الدین رومی اور حافظ کی طرف جو بعض رباعیان منسوب ہین، ان کو ان کے قدیم قلمی دواوین مین نہ پالے

جانے کے سبب قابل رد ٹھرایا ہے،

۲- دوسرا طریقہ جس کو کریستن زن نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ان رباعیون کو جن مین خیام کا تخلص پڑا ہوا ہے، اصلی سمجھا جائے، کریستن زن نے اس قسم کی بارہ رباعیان نکالی ہین، جنکو ہم ذیل مین مختلف نسخون کے حوالہ سے نقل کرتے ہین،

بوڈلین لائبریری کے قدیم نسخہ مین ان بارہ مین سے صرف پانچ رباعیان ہین، اور یہ تمام نسخون مین متفقًا پائی جاتی ہین،

تا چند زنم بروے دریا ہا خشت	۱	بیزار شدم ز بت پرستان کنشت
خیام کہ گفت دوزخی خواہد بود		کہ رفت بدوزخ و کہ آمد ز بہشت
خیام کہ خیمہ ہاے حکمت می دوخت	۲	در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش چو برید		دلال اجل برائگانش بفروخت
خیام زبہر گنہ این ماتم چیست	۳	وز خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود		غفران ز براے گنہ آمد غم چیست
خیام اگر ز بادہ مستی خوش باش	۴	با لالہ رخے اگر نشستی خوش باش
چون آخر کار نیست خواہی بودن		انگار کہ نیستی چو ہستی خوش باش
تا بتوانی خدمت رندان می کن	۵	بنیاد نماز و روزہ ویران می کن
بشنو سخن راست ز خیام عمر		می میخور و رہ می زن و احسان می کن

خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات مطبوعۂ ملک الکتاب شیرازی[1] و نولکشور لکھنؤ و گلزار حسنی[2] بمبئی مین تین اور ہین، ان مین سے پہلی رُباعی وسینہ کے قلمی نسخہ مین بھی ہے، اور دوسری رُباعی، نسخۂ وسینہ اور مطبوعۂ کاویانی دونون مین ہے،

٦
خیام تنت بخیمہ می ماند راست[3] — سلطان روح است و منزلش دار فنا ست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل — از پا فگند خیمہ کہ سلطان برخاست

٧
خیام زمانہ از کسے دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می خور تو در آبگینہ با نالۂ چنگ — زان پیش کہ آبگینہ آید بر سنگ

٨
تا چند ز مسجد و نماز و روزہ — در میکدہ ہا مستی از دریوزہ
خیام بخور بادہ کہ این خاک ترا — گہ جام کنند و گہ سبو، گہ کوزہ

کاویانی اور کرسٹن زن کے یہان اور الہ آبادی نسخہ (انوار احمدی) کے خاتمہ مین ایک اور رباعی ہے،

---

[1] میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی نے ۱۲۹۷ھ مین کارخانۂ محمدی بمبئی سے شائع کیا، اس نسخہ کی نسبت دیباچہ مین اُسنے یہ بیان کیا ہو کہ اس نے اس کی قلمی نسخہ "سلطانی کتب خانہ" سے حاصل کی ہے،
"فلہذا اقل لانام میرزا محمد شیرازی بعد از زحمات زیاد نسخہ کامل و صحیح از دار کتبخانۂ سلطانی بدست آوردہ" (ص۲)

[2] یہ نسخہ بمبئی گلزار حسنی مین آقا محمد حسین لاری نے ۱۳۲۴ھ مین چھپوایا تھا، نولکشور کا نسخہ بیشتر اسی کے مطابق ہے، اس کا مقدمہ نگار ۱۳۱۲ھ مین نیشاپور مین حکومت ایران کی طرف سے مامور تھا،

[3] یہ رباعی نسخۂ وسینہ مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ ماند راست — جان سلطانے کہ منزلش دار بقا ست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل — این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست — سلطان جانست و منزلش دار فناست
فراش اجل ز بہر دیگر منزل — ویران کند این خیمہ چو سلطان برخاست

آدم چو صراحیست و روح چو مے ۹ قالب چو نے بود، صدائے او نے

دانی چہ بود آدم خاکی خیام فانوس خیالی و چراغی در وے

ان کے علاوہ کریستن زن نے تین اور رباعیان مطبوعۂ یورپ نسخون سے نقل کی ہین، جو ہندوستانی مطبوعہ نسخون مین نہین،

خیام اگرچہ خرگہ چرخ کبود ۱۰ زد خیمہ و در بست در گفت و شنود

چون شکل حباب بادہ در جام وجود ساقی ازل ہزار خیام نمود

از من بر مصطفی رسانید سلام ۱۱ و آنگاہ بگوئید با عزاز تمام

کاے سید ہاشمی چرا دوغ ترش در شرع حلال است و مے ناب حرام

از من بر خیام رسانید سلام ۱۲ وانگاہ بگوئید کہ خامی خیام

من کے گفتم کہ مے حرام است ولے بر پختہ حلال است و بر خام حرام

اس طریقہ کی کمزوری بھی فریڈرک روزن نے ایک مثال سے واضح کی ہے کہ رباعی نمبر ۹ مین گو خیام کا تخلص موجود ہے، مگر مولانا رومی کے ایک قلمی دیوان مین یہ رباعی اس طرح سے موجود ہے،

این صورت تن خیمۂ ماندراست جان سلطانے کہ منزلش در بقاست

فراش زہجر منزل آیندہ زخیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

ہمارے خیال مین اس رباعی مین خیام کا تخلص محض خیمہ کی مناسبت سے ڈالا گیا ہے کہ اس تمثیل مین خیام کے جسم کی کوئی تخصیص نہین، اور اس کی عمومی حیثیت ہی رباعی کے

صحیح معنی ہیں، خیام کا اس تشبیہ کو اپنے کو پکار کر اپنے اوپر چسپان کرنا ایک قسم کی بدذوقی ہے، جو اس سلیم المذاق انسان کی طرف منسوب نہیں کیجا سکتی، مگر با این ہمہ تعجب یہ ہے کہ خیام کے اکثر قلمی اور مطبوعہ مجموعون مین یہ خیام کے نام سے موجود ہے، کیا یہ توارد ہے؟

تعجب ہے کہ فریڈرک روزن نے رُباعی نمبر ۲ پر گرفت نہین کی ہے حالانکہ بدر جاجرمی نے جن تیرہ رُباعیون کو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے لکھا ہے، اور جن کو فاضل موصوف نے خود اپنے نسخہ مطبوعۂ کاویانی کے آخر مین عبد الوہاب قزوینی کے حوالہ سے نقل کیا ہے (کاویانی ص ۱۹۶) اُن مین یہ ساتوین رُباعی اس طرح ہے،

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ　　　کو در غم ایام نشیند دل تنگ

اس مین خیام کے بجاے ایام ہے، مگر اصل یہ ہے کہ ایام کے بجائے خیام ہی صحیح ہے، ایک تو اس لیے کہ ایام زمانہ کی اضافت بے معنی ہے، دوم اس لیے کہ دوسرے مصرع مین ایام موجود ہے، اور یہ تکرار مخل فصاحت ہے، تیسرے صحیح قلمی نسخون مین خیام ہی ہے، جیسا کہ ہمارے پیش نظر سلطان علی کاتب کے نسخۂ مملوکۂ دسنہ مین اور دوسرے نسخون مین ہے،

رباعی نمبر ۹ بھی مشکوک ہے، اس کے دوسرے مصرع کا قافیہ غلط بھی ہے، اور بے معنی بھی ہے، کریستن زن اور فریڈرک روزن نے اس کا دوسرا مصرع یون نقل کیا ہے، (کاویانی ص ۲۰)

قالب چو نے بود، صد لے در وے

یہ مصرع بھی بے معنی ہے، اور قافیہ بھی غلط ہے کہ یہی " دروے " چوتھے مصرع کا بھی قافیہ ہے، یہان کوئی ایسا لفظ چاہئے جس کا مطلب یہ ہو کہ قالب نے ہے، اور اُسمین جو صدا سے وہ جان ہے، شاید اس طرح ہو،

قالب چو نئے و جان چو صدائے درنے

رباعی (نمبر ۱) مین بھی خیام اور خیمہ کا بے معنی ضلع جگت ہے، دو پہلے مصرعون کا دو بعد کے مصرعون سے کوئی لگاؤ نہین معلوم ہوتا،

رباعی نمبر (۱۱) اور (۱۲) کو فریڈرک روزن بھی عمر خیام کی نہین مانتا، اور اس کا خیال صحیح ہے، کہ ان دونون کا طرز گفتار خیام سے بالکل نہین ملتا، پھر یہ باہم ایک دوسرے کے سوال و جواب ہین، جو ایک ہی شاعر کی زبان سے نہین ادا ہو سکتے،

خیام کے تخلص کے علاوہ رباعیات کے اکثر نسخون مین ایک اور رباعی موجود ہے، جس مین "خیام" کے بجائے "عمر" نام ہے، وہ کریستن زن اور فریڈرک روزن کے شمار سے رہ گئی ہے، اس کو بھی بڑھانا چاہئے، (دیکھو مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۴ھ و ملک الکتاب شیرازی بمبئی مطبوعہ ۱۲۹۷ھ و نولکشور لکھنؤ، و کاویانی برلن نمبر ۶۳ و قلمی اورنٹیل لائبریری پٹنہ)

اِی سوختہ، سوختہ سوختنی ۱۳ وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوئی کہ بر عمر رحمت کن حق را تو کجا بہ رحمت آموختنی

بوڈلین لائبریری کے نسخہ ۸۶۵ھ مین خیام کے تخلص کی جو پانچ رباعیان ہین وہ شکوک سے پاک ہین، کہ دوسرے تمام نسخون سے اُن کی تائید ہوتی ہے،

۳۔ عمر خیام کی اصلی رباعیون کی تعیین کے لیے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قدیم مستند مصنفین کی کتابون مین خیام کے نام سے جو رباعیان مندرج ملین، ان کو یکجا کیا جاے، اسوقت تک رباعیات کا نوین صدی سے پہلے کا کوئی نسخہ دستیاب نہین ہوا ہے، اس لیے اس سے پہلے کی کتابون کی تلاش سے خیام کی یہ ۹ نو رباعیان دستیاب ہوئین، ان مین سے سب سے پرانے اور سب سے پہلے ماخذ کا حوالہ سب سے پہلی دفعہ ان سطرون مین دیا جا رہا ہے،

امیر عنصر المعالی کیکاوس نے اپنی قابوس نامہ (۴۷۵ھ)[1] مین شرابخواری کے آداب مین لکھا ہے، کہ شراب اتنی کم پی جاے کہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، پھر کہتا ہے چنانکہ عمر خیام گفتہ است

ای دل حذر از مستی و مخموری کن	۱	وز ہمدمی رطل گران دوری کن
از بادہ شفا خیزد و از مستی رنج		تو بہ ز شفا مکن، ز مخموری کن

یہ حوالہ عین خیام کے عہد زندگی کا ہے، مگر یہ رباعی خیام کے پیش نظر مجموعون مین مجھکو نہین ملی،

اس کے بعد اس قسم کا دوسرا ماخذ "نزہۃ الارواح" شہرزوری کا فارسی نسخہ معلوم ہوتا ہے، شمس الدین شہرزوری نے اپنی کتاب (۵۸۶ھ و ۶۱۱ھ) مین لکھی ہے، اس مین خیام کی یہ دو[2] رباعیان ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود	۲	وآن یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی نآید		خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود
از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد	۳	وآنرا بدو حرف مختصر خواہم کرد

[1] قابوس نامہ، طبع بمبئی ص۵۵، [2] ترجمۂ فارسی شہرزوری موجودہ کتبخانۂ دار المصنفین،

باعشق تو در خاک فرد خواہم شد   با مہر تو سر زخاک برخواہم کرد

اس کے بعد شیخ نجم الدین ابوبکر بن عبداللہ بن محمد اسدی رازی معروف بہ دایہ کی "مرصاد العباد من المبدا الی المعاد" جو تصوف پر فارسی مین ایک قدیم کتاب ہے اور ۶۲۰ھ مین سیواس (ٹرکی) مین لکھی گئی ہے[1]. اس مین خیام کی یہ دو رباعیان اسکے نام سے ہین[2]،

در دائرۂ کامدن و رفتن ماست   ۴   آنرا نہ بدایت نہ نہایت پیداست
کس می نزند دمے درین عالم راست   کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

دارندہ چو ترکیب طبائع آراست   ۵   باز از چہ قبل فگندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این صور عیب کراست   ور نیک آمد خرابی از بہر چراست

اس کے بعد عطا ملک جوینی نے تاریخ جہانکشا مین جو ۶۵۸ھ مین تالیف ہوئی؛ حسب ذیل رباعی خیام کے نام سے نقل کی ہے، جس کو سید عز الدین نسابہ نے مرو کے قتل عام کے میدان مین جب وہ لاشون کو شمار کر رہے تھے، پڑھا تھا،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان[3] (زبان) راندست"

ترکیب پیالہ کہ درہم پیوست   ۶   بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سرو پاے نازنین از سر دست   از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

---

[1] کشف الظنون حاجی خلیفہ ص ۴۱۰ ج ۲ قسطنطنیہ، [2] مظفریہ ص ۲۴۲، روس ۱۹۰۸ء،
[3] تاریخ جہان کشاے جوینی جلد اول ص ۱۲۸ گب سیریز لندن،

اسی کتاب مین خیام کی ایک اور رباعی قائل کے نام کے بغیر مذکور ہے،

می خور کہ سمن بسے سہا بسے خواہد دید ۷ خوش زی کہ سہی بسے سہا بسے خواہد دید

زین یکدم عاریت کہ داری برخور می دان کہ چمن چو ما بسے خواہد دید

یہ رباعی خیام کے کاویانی نسخہ مین اس طرح ہے،

می خور کہ سمن بسے سہا خواہد شد خوش زی کہ سہی بسے سہا خواہد شد

برطرف چمن ز زندگانی برخور زیرا چمن بسے چو ما خواہد شد

بعد ازین حمد اللہ بن ابی بکر مستوفی قزوینی کی تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) کا حوالہ دینا چاہئے، شعرا کی فصل مین ہے،

خیام ہو عمر بن ابراہیم در اکثر علوم خاصہ در نجوم سرآمد زمان خود بود و ملازم سلطان ملکشاہ سلجوقی بود، رسائل خوب و اشعار نیکو دارد و من اشعارہ،

ہر ذرہ کہ بر روے زمینی بود ست ۸ خورشید رخی، زہرہ جبینی بود ست

گرد از رخ آستین بآزرم فشان کان ہم رخ خوب نازنینی بود ست

بعد ازین مولنا خسرو ابرقوہی کی فردوس التواریخ ہے، جو ۸۰۸ھ مین تالیف ہوئی، اسکی ابتدائی عبارت بالکل مستوفی کی ہے، اور پہلی رباعی بھی وہی ہے جو اسکی تاریخ گزیدہ مین ہے، دوسری رباعی ابن خیام کی یہ ہے، جس کی نسبت یہ روایت نقل کی ہے کہ یہ اسکی زندگی کا آخری کلام ہے،

---

۷ تاریخ جہانگشای جوینی جلد دوم ص ۱۰۰ گب، ۸ تاریخ گزیدہ ص ۸۱۷، گب،

سیر آمدم ای خدای از ہستی خویش ۹ از تنگدلی واز تہی دستی خویش
از نیست چو ہست میکنی بیرون آر زین نیستم بحرمت ہستی خویش

خیام کی یہ وہ نو رباعیان ہین، جو ہم کو نوین صدی ہجری کے آغاز تک کی کتابون مین اسکی طرف منسوب ملی ہین، ابوبکر راوندی کی راحۃ الصدور مین جو ۵۹۹ھ یا ۶۰۱ھ مین تالیف پائی ہے، ایک ایسی رباعی لکھی[1] ہے جس کے قائل کا گو نام اسمین نہین ہے، مگر رباعیات خیام کے اکثر مجموعون مین وہ خیام کی بتائی گئی[2] ہے، وہ رباعی یہ ہے،

یک شیشۂ مَی کہن ز ملکے نو بہ ۱۰ وز ہرچ (چہ) نہ می طریق بیرون شو بہ
چرخشت بہ از ملکِ فریدون صدبار خشتِ سرِ خم ز تاجِ کیخسرو بہ

ساتوین اور دسوین رباعی نام کے بغیر ہین، اسلیے یہ دوسرے درجہ پر ذکر کے قابل ہین، اور اب ان حوالون کی ترتیب یہ ہوگی،

۱- قابوس نامہ، تالیف ۴۷۵ھ،
۲- راحۃ الصدور، تالیف ۵۹۹ھ یا ۶۰۱ھ
۳- نزہۃ الارواح فارسی تالیف مابین ۵۸۶ھ-۶۱۱ھ،
۴- مرصاد العباد، تالیف ۶۲۰ھ،
۵- تاریخ جہانکشا، تالیف ۶۵۸ھ
۶- تاریخ گزیدہ، تالیف ۷۳۰ھ

[1] راحۃ الصدور وآیۃ السرور ابوبکر راوندی ص۳۴۴ گب، [2] بوڈلین وکاویانی، وطہران وبمبئی تیسرے مصرع کا پہلا لفظ بوڈلین کاویانی مین "جامش" ہے، اور طہران وبمبئی مین جامیست، علاوہ ازین رباعی کا پہلا لفظ ان سب نسخون مین "یک جرعہ" ہے

۷۔ فردوس التواریخ، تالیف ۸۰۸ھ،

ابن بدرجاجرمی کا انتخاب | ابھی حال مین خیام کی تیرہ رباعیون کی ایک قدیم سند ہاتھ آئی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ آٹھوین صدی ہجری کے وسط مین محمد بن بدر جاجرمی نامی ایک شاعر تھا، اس نے ۷۴۱ھ مین مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام ایک کتاب لکھی تھی، جسمین تقریباً دو سو شعراء کے منتخبات کلام جمع کئے تھے، ان مین سے ایک خوش نصیب عمر خیام بھی تھا، اس کتاب کی تاریخ اس کے اس قطعہ سے ظاہر ہے،

در ہفتصد و چہل بود و یک اندر رمضان ۷۴۱ھ | مہر اندر حوت و ماہ اندر سرطان
بر دست محمد بن بدر شاعر | مجموعہ تمام شد بفضل یزدان

یہ کتاب مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان کے پاس بھی تھی، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، اس کتاب کا یہی نسخہ جو مؤلف مجمع الفصحاء کے مطالعہ مین تھا، ایک ارمنی کتاب فروش گورکیان نامی کے قبضہ مین آیا، اور وہ اس کو لیکر ۱۹۱۳ء مین پیرس اس کو بیچنے لایا تھا، علامہ عبدالوہاب قزوینی نے اس کو دیکھا، اور اس مین سے بعض چیزون کے عکس لے لیے، جنمین خیام کی بھی تیرہ رباعیان تھین، جو قدیم املا مین لکھی تھین، کاویانی پریس مین رباعیات خیام کے طبع کے وقت قزوینی نے وہ تیرہ رباعیان بھی برلن مین بھیجدین، جو اس نسخہ کے آخر مین شامل ہین،[1] وہ حسب ذیل ہین،

عالم اگر از بہر تو می آرایند | ۱ | مگرای بدان کی عاقلان نگرایند

---

[1] اس نسخہ کی پوری کیفیت، رباعیات مطبوعۂ کاویانی برلن، ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳ مین پڑھو،

بسیار چو تو روند، بسیار آیند　　بربای نصیب خویش کت بربایند

۲
چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد　　خود را بکم و بیش دژم نتوان کرد
کار من و تو چنانکه رای من و تست　　از موم بدست خویش هم نتوان کرد

۳
وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز　　نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز
کانها که بجایند نپایند کسی　　وانها که شدند کس نمی آید باز

۴
چون نیست مقام ما درین دیر مقیم　　بس بی می و معشوق خطائیست عظیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم　　چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۵
چون ابر بنوروز رخ لاله بشست　　برخیز و بجام باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگه تست　　فردا همه از خاک تو برخواهد رست

۶
بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی　　سرمست بدم چو کردم این اوباشی
با من بزبان حال میگفت سبو　　من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۷
یک قطرهٔ آب بود و با دریا شد　　یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندرین عالم چیست　　آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

۸
ایام زمانه از کسی دارد ننگ　　کو در غم ایام نشیند دلتنگ
می خور تو در آبگینه و نالهٔ چنگ　　زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

۹
این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت　　کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند　　زان روی که هست کس نمیداند گفت

ای پیر خردمند بگه تر برخیز ۱۰ وان کودک خاک بیز را بنگر تیز
پندش ده وگو کی نرم نرمک می بیز مغز سر کیقباد و چشم پرویز

دوری که در آمدن و رفتن ماست ۱۱ اورا نه نهایت نه بدایت پیداست
کس می نزند دمی درین معنی راست کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

می خور که فلک بہر ہلاک من و تو ۱۲ قصدی دارد بجان پاک من و تو
در سبزہ نشین و می روشن میخور کین سبزہ بسی دمد ز خاک من و تو

ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی[1] ۱۳ وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کی ہزار بارہ بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

۴- کرسٹن زن نے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ خیام کے اٹھارہ مطبوعہ نسخون کو سامنے رکھکر ان مین جو رباعیان مشترک طور پر خیام کے انتساب سے متفقاً ملین ان کو الگ کیا، اس قسم کی ایک سو آٹھ رباعیان اس نے الگ کر کے چھاپین، اور انکو خالص خیام کا مال قرار دیا،

مگر یہ طریقہ کار بھی درست نہین کہ اگر یہ اٹھارہ الگ الگ مستند قلمی نسخے ہوتے تو ان پر اعتبار کیا جا سکتا تھا، اٹھارہ مطبوعہ نسخے، اٹھارہ مختلف اصلین نہین ہین، اس لیے ان کا اتفاق و اشتراک صحت نسبت کی کوئی قطعی حجت نہین ہے،

۵- رباعیات کی تعیین کا پانچوان طریقہ خیام کے فلسفیانہ خیالات کی تحقیق و تعیین ہے

[1] چہار سے مراد چار عناصر اور ہفت سے مراد ساتون آسمان، "سلیمان"

اس کے یہ خیالات اسکی بعض محققہ فارسی رباعیات، عربی اشعار اور فلسفیانہ کتابون پر غور و تحقیق کی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتے ہین، محققین یورپ نے ابھی ادھر توجہ نہین فرمائی ہے، شاید فریڈرک روزن پہلا شخص ہے جس کو اس کا خیال آیا، مگر افسوس کہ اسکو کریستن زن کے دریافت کردہ باب روضۃ القلوب کے سوا (جو درحقیقت خیام کے رسالہ کلیات الوجود فارسی کا آخری تکڑہ ہے) کوئی چیز ہاتھ نہ آئی، اور اسمین بھی مطلب کی بات کچھ نہین، فریڈرک روزن نے لکھا ہے،

"متاسفانہ از آثار فلسفی خیام چیزے نماندہ، فقط در کتبخانہ ملی پاریس در مجموعۂ روضۃ القلوب رسالۂ خطی مختصرے از آثار فلسفی اوکہ بعنوان یادگار برائے پسر خواجہ نظام الملک و زیر نوشتہ، دیدہ میشود کہ کریستن زن آن را پیدا کردہ است، از روے این نسخہ ہم افکار فلسفی او رانمی توان بطور کامل فہمید"[1]

حالانکہ عمر خیام کی فلسفیانہ کتب و رسائل پر جو تبصرہ تصنیفات کے ضمن مین ہم لکھ چکے ہین، اس سے ظاہر ہوگا کہ فاضل موصوف کا تاسف صحیح نہین، کہ اس کے آثار فلسفی ابتک باقی ہین، ہم ذیل مین اسکی تصانیف اور قدیم معتبر حوالون سے اس کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کی تشریح کرتے ہین،

---

[1] مقدمۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص ۴۷،

عمر خیام کا مذہب

عمر خیام کا مذہب اسلام تھا، لیکن مشائیت آمیز اشراقی فلسفیانہ اسلام جس کا خاکہ فارابی کے فصوص الحکم، اخوان الصفا اور بوعلی سینا کے اشارات اور الٰہیات شفا میں نظر آتا ہے، بہرحال وہ مسلمان تھا، خدا و رسول کا قائل تھا،

وہ نماز پڑھتا تھا، (بیہقی، شہرزوری، واقعۂ وفات) حج بھی اس نے کیا تھا، قفطی نے غالباً کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر سے نقل کر کے لکھا ہے:

"جب اس کے اہل زمانہ نے اس کے دین میں اعتراض کیا، تو وہ جان کے ڈر سے دفع تہمت کے لیے حج کو گیا، جب بغداد پہنچا تو اس کے اہل طریقہ نے کوشش کی کہ اس سے فائدہ اٹھائیں لیکن اس نے اپنا دروازہ بند کر لیا، اور حج سے واپس آکر اپنے گھر میں گوشہ گزین ہو گیا، اور خاموشی کے ساتھ اپنے عبادت خانہ میں جاتا اور چلا آتا تھا، (قفطی ۲۴۳ لیپزگ)

اس عبارت کے آخری فقرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ گوشہ نشین ہو کر ریاضت و عبادت میں مصروف رہنے لگا تھا،

خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابوالحسن بیہقی کی کتاب اخبار الحکما، (یا

تتمۂ صوان الحکمۃ) کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے، اُس کے مذہبی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ابو علی سینا کی کتاب الٰہیات شفا کا مطالعہ کر رہا تھا جب واحد اور کثیر کی بحث پر پہنچا تو اُس پر یہ اثر ہوا کہ بیچ میں خلال رکھکر اٹھ کھڑا ہوا، لوگوں کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اس درمیان میں نہ کچھ کھایا نہ پیا، آخر عشا کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا، اور سجدہ میں بار بار وہ یہ کہتا تھا،

اَللّٰھُمَّ تعرف انی عرفتک	خدایا تو جانتا ہے کہ میں نے اپنے
علیٰ مبلغ امکانی، فاغفر لی،	امکان بھر تجھکو پہچانا، تو مجھے بخشدے،
فانّ معرفتی ایاک وسیلتی	کہ میری یہی پہچان تیرے دربار
الیک،	میں میرا وسیلہ ہو،

یہ کہکر یہ طوطی خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا[1]،

اپنے رسالۂ کون میں اُس نے بعثت رسول کی ضرورت پر دلیل پیش کی ہے، مغفرتِ الٰہی کی دعا بھی اُس نے بار بار مانگی ہے، جزا و سزا اور بہشت و دوزخ کے متعلق اُس کے وہی خیالات تھے جو دوسرے حکماے اسلام کے ہیں،

---

[1] شہرزوری ص ۲۷، بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰،

خیّام کا مشرب و مسلک

خیّام مسلمان تو تھا، مگر سوال یہ ہے کہ اُس وقت کے اسلامی فرقون مین سے کس مین تھا؟ یا کم ازکم یہ کہ اُس کے خیالات کس فرقہ سے ملتے جلتے تھے؟ جس شخص کو خیام کی تصنیفات کے پڑھنے کا موقع ملا ہے، وہ بے تامل کہدیگا کہ خود خیام اپنے کو حکما کے گروہ مین شامل کرتا تھا، اور اسی جماعت کو وہ حق کا اصلی امین اور حقیقت کا اصلی رازدار اور محرم اسرار سمجھتا تھا، وہ اپنے زمانہ کے فرقہ حکما کی پستی خیال اور دنیا طلبی پر سخت افسوس کرتا ہے، اور اسکو اس احساس سے ایسا ہی غم ہوتا ہے، جیسے اپنے تعلق کی کسی چیز کی بربادی پر، چنانچہ وہ اپنے دوسرے رسالہ جبرو مقابلہ مین جو اسکی جوانی کی تصنیف ہے، کہتا ہے: (ص ۳)

والکثر المتشبهین بالحکماء	اور ہمارے زمانہ کے اکثر وہ لوگ جو حکما،
فی زماننا هذا یلبسون	کی نقالی کرتے ہین، وہ سچ کو غلط سے ملا دیتے
الحق بالباطل، ولا یتجاوزون	ہین، اور فریب کاری اور اپنے علم کی نمائش
حد التدلیس والتراؤ	کی سرحد سے آگے نہین بڑھتے، اور علوم
بالمعرفة، ولا ینفقون	مین سے جو کچھ جانتے بھی ہین، وہ اسکو

القدر الذی یعرفونہ من العلوم	ذلیل بدنی اغراض مین خرچ کرتے مین مگر
الا فی اغراضٍ بدنیۃٍ خسیسۃٍ	وہ کسی ایسے شخص کو دیکھتے مین، جو
وان شاھدوا انساناً معتنیاً	حق کا طالب ہو اور سچائی کو ترجیح دیتا ہے
بطلب الحق وایثار الصدق	اور باطل اور مکاری کے ترک مین کوشش
مجتهداً فی رفض الباطل	کرتا ہو، اور نمایش اور فریب کو چھوڑتا ہو،
والزورِ وترکِ المرایاۃ و	تو اس کی تحقیر کرتے، اور اس کی ہنسی
الخداع استحقروہ وسخروا منہ،	اڑاتے مین،

ظاہر ہے کہ اس "ایسے شخص" سے مراد خود خیام کی ذات ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے کو بھی اس فرقہ سے سمجھتا ہے، جس کی موجودہ پستی پر اُس کو اس قدر افسوس ہے، اور اُس کے ضروری اخلاق کا نقشہ اسکی نگاہ مین یہ ہے کہ وہ حق کا طالب ہو، سچائی کا عاشق ہو، باطل سے متنفر ہو اور مکر و فریب سے پاک اور ریاکاری کا دشمن ہو،

وہ اپنے رسالہ ثلاثۃ اسئلۃ مین جو رسالہ کون کا ضمیمہ ہے، اپنے فرقہ کو ان الفاظ مین نصیحت کرتا ہے

وانی اوصی کل من اعرفہ	اور مین ہر اُس شخص کو جس کو حکما مین سے
من الحکماء بتقدیس ذلك	سمجھتا ہون، یہ نصیحت کرتا ہون کرو
الجناب عن الظلم والشرِ،	خدا کی بارگاہ کو ظلم و شر سے پاک
ص ۱۰۳ مصر	رکھے،

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام فرقون مین سے ذات باری کی حقیقی عزت

وعظمت کے سمجھنے کا اہل حکمار کو سمجھتا تھا،

لیکن فرقۂ حکمار سے مقصود کیا ہے؟ اس سے مقصود مسلمان فلاسفروں کی وہ جماعت ہے جس کا مقصد عقل و نقل اور مذہب و فلسفہ میں تطبیق تھا، ان کے خیال میں حکمار کے آرار اور انبیا کی تعلیمات یکساں صداقت پر مبنی ہیں، اور دونوں برابر کی سچائیاں ہیں، پیغمبروں کی تعلیمات مین اگر کوئی ایسی بات ہے جو بظاہر عقل کے خلاف ہے تو اسکی تاویل کرکے اس کے معنی کی تشریح اس طرح کیجائے کہ وہ عقل و فلسفہ کے مطابق ہوجائے، یہ فرقہ اسلامی عقائد کی تشریح فلسفیانہ مذاق کے مطابق کرتا تھا، اور حکماے یونان اور انبیا علیہم السلام کو ایک ہی تنہ کی دو شاخیں تسلیم کرکے ان دونوں کی تعلیمات میں تطابق پیدا کرتا تھا،

یہ فرقہ متکلمین اسلام سے الگ تھا، کیونکہ متکلمین کی حیثیت مناظر کی تھی، وہ اسلامی اصول وعقائد کو اصل سمجھکر اس شے کو جو اس کے خلاف تھی باطل کرتے تھے، اور اسکو باطل سمجھتے تھے، یعنی یہ اسلام کے عقلی وکیل و مناظر تھے، اور اسلامی مسائل کی اسطرح تشریح کرتے تھے کہ وہ عقل کے خلاف نظر نہ آئیں، اونکو اسلام کی خاطر یونانی فلاسفہ و حکما کی تغلیط اور اونکی تحقیقات کی کمزوریاں ثابت کرنے میں تامل نہ تھا، الغرض مذہب اُن کا اصلی اور فلسفہ اُنکا ضمنی پہلو تھا،

ان متکلمین اسلام میں مختلف فرقے تھے، اور اُن کے اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے مختلف اصول تھے، جنمیں اس وقت مشہور ظاہریہ (حنبلیہ) اشعریہ (شافعیہ و مالکیہ) ماتریدیہ (حنفیہ) اور معتزلہ تھے حکمار تین گروہوں میں منقسم تھے،

۱- ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے، لیکن عملاً دنیا طلب اور عیش پرست تھے جیسے بوعلی سینا وغیرہ،

۲- دوسرے وہ جن کے خیالات حکیمانہ اور اخلاق زاہدانہ تھے، یہ اسکندریہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کی طرح اپنے حکیمانہ اصول وخیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے، اور ریاضات شاقہ کے ذریعہ سے تزکیہ نفس اور ترقی روح کے مدارج ڈھونڈھتے تھے، ان کو "فلسفی صوفی" کہہ سکتے ہیں، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ اور شیخ الاشراق سہروردی المقتول ۵۸۷ھ وغیرہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے

۳- تیسرا فرقہ وہ تھا جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعت مطلقہ کا قائل تھا، اور وہ اسی امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتا تھا، یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور تعلیمیہ[1] کہلاتے تھے، اس فرقہ کے عقائد اور اصول پر حکیم ناصر خسرو (المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ) کی کتابیں، زاد المسافرین اور وجہ دین برلن سے شائع ہو چکی ہیں، رسائل اخوان الصفا کے مصنفین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے، اور اس کے لیے ایک "علوی حکومت" کے قیام کا خواب دیکھتے[2] تھے، اور شاید بعد کو کوہستان واصفہان میں اسماعیلیہ حکومت وریاست کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہو،

---

[1] یہ باطنیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ شریعت کے ہر مسئلہ کا ایک باطنی معنی مراد لیتے تھے، اور ظاہر کی پروا نہیں کرتے تھے، اور اسماعیلیہ اسلئے کہلاتے تھے کہ یہ حضرت جعفر صادق کے بڑے لڑکے اسماعیل کو امام مانتے تھے، اور یہیں سے یہ شیعہ اثنا عشریہ سے الگ ہوتے ہیں، اور تعلیمیہ اسلئے ان کو کہتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیم اُن کے مذہب کا جزو تھی،

[2] رسائل اخوان الصفا، رسالۂ سابعہ جلد چہارم ص۱۹۵ و ص۲۲۵، بمبئی،

"حکمائے اسلام"

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر مین جابجا ان حکماے اسلام کا ذکر اسی لقب سے کیا ہے[1] اور اُن کے خیالات کی ترجمانی کی ہے، ایک جگہ کہتے ہین "احتج حکماءُ الاسلام بھذا الآیۃ" ایک اور مقام پر فرماتے ہین "المقام الثانی وھو قول[2] حکماءِ الاسلام" ایک اور موقع پر لکھتے ہین "وھو انّ جماعۃً[3] من حکماءِ الاسلام" یہ حکما یعقوب کندی، ابو نصر فارابی، ابو علی سینا، ابن مسکویہ، شیخ الاشراق سہروردی، اور مصنفین اخوان الصفا وغیرہ ہین،

ان حکماے اسلام کے عقائد، خیالات، اور تاویل کے طریقے یکسان ہین، اُن کا آغاز اسلام مین کیونکر ہوا؟ ابھی تک اسکی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہین کیگئی ہے، مین نے جہانتک ان حکما، کی تصانیف اور ملل ونحل کی کتابون کا مطالعہ کیا، مجھ پر یہ حقیقت روشن ہوگئی ہے کہ اسلام سے پہلے حرّان واقع عراق مین کچھ حکما، کا گروہ تھا جو ایک طرف ایرانی، اور دوسری طرف مصری، ویونانی فلسفہ مین ماہر تھا، اسی قسم کا گروہ اسکندریہ (مصر) مین بھی موجود تھا، جو ایک طرف عیسائی اصول اور دوسری طرف یونانی فلاسفہ کے خیالات سے متأثر تھا، اسلام آیا، تو اس سیلاب مین سب ہی غرقاب ہوگئے، عباسیہ نے جب عراق کو اپنا پایۂ تخت بنایا اور علوم وفنون کے ترجمون کی طرف توجہ ہوئی، تو اس گروہ کے نصیب جاگے، ان مین حرّان کے صابی اور سریانی پیش پیش تھے،

---

[1] تفسیر آیت وَالَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا [2] تفسیر آیت وَلَہٗ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَیْنِ یَدَیْہِ (رعد)

[3] . قَالَتْ لَھُمْ رُسُلُھُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ. (ابراہیم)

اسلام سے متاثر ہو کر وہ اصول تطبیق، جو وہ ایرانی، عیسائی اور دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ خیالات کے درمیان برت چکے تھے، وہی اسلام کیساتھ برتنے لگے، انھین کے مسلمان ہمنوا ان کا نام حکماے اسلام" قرار پایا، ان حکما، کی شریعت کا سب سے مکمل صحیفہ اخوان الصفا کے ۵۱ رسائل ہین، نیز یعقوب کندی الموجود ۲۲۲ھ، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ اور ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ کی تصنیفات ہین، یعقوب کندی کی تو کوئی فلسفیانہ کتاب ملی نہین، مگر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کے رسائل اور خصوصًا اُس کا رسالہ فصوص اس فرقہ کے خیالات کا آئینہ وار ہے، فارابی کا یہ رسالہ اُس کے دوسرے رسالون کے ساتھ مصر و یورپ مین چھپ چکا ہے،

فارابی کے بعد ابو علی سینا کی الٰہیات شفا و اشارات اور ابن مسکویہ کی الفوز الاکبر والاوسط والاصغر اور کتاب الطہارت وغیرہ کتابین ہین،

اخوان الصفا کی نسبت کوئی شک نہین کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے آخر مین (۳۷۳ھ مین) دیلمیون کے عہد مین بصرہ مین لکھی گئی، لکھنے والون کے نام گو صحیح طور سے معلوم نہین، تاہم ابو حیان توحیدی کے معاصرانہ بیان سے جس کو قفطی نے نقل کیا ہے یہ متحقق ہے کہ یہ رسائل تنہا ایک شخص کے نہین[1]، بلکہ ایک فرقہ کے خیالات ہین، جیسا کہ اُن مین جابجا

---

[1] اخوان الصفا کے مصنفین مین قفطی اور شہرزوری اور حاجی خلیفہ چلپی نے حسب ذیل علما، کے نام لیے ہین، ابو سلیمان محمد بن معشر البستی ابو الحسن علی بن ہارون زنجانی، ابو احمد مہرجانی، زید بن رفاعہ، اور عوفی اور اخوان الصفا کے مطبوعہ بمبئی (مطبعہ نخبۃ الاخبار ۱۳۰۵ھ) کی لوح پر مصنف کا نام احمد بن عبد اللہ لکھا ہے، اس کتاب پر بہترین بیان قفطی کی اخبار الحکما مین ہے، (ص ۵۰ مصر) جو ابو حیان توحیدی کی معاصرانہ شہادت پر مبنی ہے،

ظاہر کیا گیا ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے یہ فقرے لحاظ کے قابل ہیں،

ان لنا اخوانا واصدقاء	ہمارے بہت سے مذہبی بھائی اور دوست
من کرام الناس وفضلائهم	ہیں، جو شریف اور فاضل لوگ ہیں،
متفرقین فی البلاد، فمنهم	یہ شہرون مین پھیلے ہین، ان مین کچھ
طائفة من اولاد الملوک	شہزادے، امیرزادے، اور وزیر
والامراء والوزراء والعمال	زادے، سرکاری عہدہ دار، اور اہل
والکتاب ومنهم طائفة	دفتر ہین، اور کچھ خاندانی لوگ، اور
من اولاد الاشراف والدهاقین	زمیندارون اور سوداگرون،
والتجار والتناء ومنهم طائفة	اور اہل حرفہ (؟) مین سے ہین،
من اولاد العلماء والادباء	کچھ علماء، ادباء، فقہاء، اور
والفقهاء وحملة الدین و	حاملین مذہب کی اولاد ہین،
ومنهم طائفة من اولاد الصناع	کچھ کاریگرون، اور کاروباری
والمتصرفین وامناء الناس۔ الخ	لوگون کی اولاد ہین،

(ج ۴ صفحہ ۲۰۸ مطبوعہ بمبئی۔)

اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ ہم اپنے عقائد بادشاہون اور وزیرون کے ڈر سے نہین چھپاتے، بلکہ اس لیے چھپاتے ہین کہ نااہل کے سامنے حکمت کے موتی بکھیرنے سے کوئی فائدہ نہین، پھر دنیاوی سلطنت وحکومت کی تحقیر کر کے لکھتے ہین،

واعلم ایها الاخ بانا لانحسد	جان اے بھائی کہ ہم زمین کے بادشاہون
ملوک الارض ولا ننافس	پر رشک نہین کرتے اور نہ اہل دنیا کے
فی مراتب ابناء الدنیا لکن	مرتبہ ومنصب کے خواہشمند ہین بلکہ ہم آسمانی
نطلب الملک السماوی و	بادشاہی اور فرشتون کے رتبون کے
مراتب الملائکة الذین	طالب ہین، کیونکہ ہمارا جوہر
هم اولی اجنحة مثنی وثلاث	آسمانی جوہر اور ہمارا عالم، عالم
ورباع لان جوهرنا جوهر	علوی ہے، اور ہم اس دنیا مین
سماوی وعالمنا عالم علوی	مادہ کی قید مین گرفتار اور مسافر
نحن هٰهنا اسرٰی غرباء فی	ہین، اور مادہ کے سمندر مین
اسر الطبیعة غرقی فی بحر الهیولی (رسائل)	غرق ہین،

بعد ازین اپنا یہ اصول ظاہر کیا ہے کہ ہم مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود فلسفہ و حکمت کا انکار نہین کرتے، کہتے ہین،

واعلم ایها الاخ باننا لا نعادی	اور جان اے بھائی! کہ ہم علوم مین سے
علمًا من العلوم، ولا نتعصب	کسی علم کے دشمن نہین، اور نہ ہم کو
علی مذهب من المذاهب	کسی مذہب سے تعصب ہے، اور
ولا نهجر کتابا من کتب	نہ ہم حکما، اور فلاسفہ کی کسی کتاب
الحکماء والفلاسفة مما	کو جس کو انھون نے مختلف اقسام

وضعوہ والفوہ فی فنون العلم	علوم میں تصنیف کیا ہو، اور جس کو اپنی
وما استخرجوہ لعقولھمو	عقل اور تلاش سے نکالا ہو، ہم چھوڑتے
تفحصھم من لطیف المعانی	ہیں، لیکن ہمارا اعتماد اور بھروسہ
واما معتمدنا ومعوّلنا و	اور ہمارے کام کی بنیاد پیغمبرون
بناء امرنا فعلی کتب الانبیاء	کی کتابون پر، اور جو وہ لائے اور
وما جاؤا بہ من التنزیل	فرشتون نے اُن کو جو خبرین
وما القت الیھم الملئکۃ	دین، اور اُن پر جو الہام اور
من الانباء وکالالھام والوحی (۳۰۹)	وحی اتری اُن پر ہے،

پھر حسب ذیل علوم کی کتابون کو اپنا مقصود بتایا ہے،

۱- عالم جس طرح ہے آسمان سے زمین تک اُس کی شکل، افلاک کی ترتیب، بروج کے اقسام، ستارون کے حرکات، عناصر اور معدنیات، نباتات اور حیوانات کا علم،

۲- نفوس کی حقیقت، اور اُن کے مقامات کے مدارج، بعض نفوس کا بعض پر اثر، اور افلاک، نجوم، عناصر، معدنیات، نباتات، حیوانات، طبقات انسانی، انبیاء، حکماء، سلاطین، اُنکے متبعین اور اہل بازار اور عوام پر اُن کی تاثیر، اس ضمن میں وہ کہتے ہین کہ یہ وہ علم ہے جس کو ہمارے سوا دوسرے نہیں پڑھتے،

ولنا کتاب اٰخر لایشارکنا بہ	اور ہماری ایک اور کتاب ہے جس مین
غیرنا ولا یفھمہ سوانا	ہمارے ساتھ کوئی اور شریک نہیں اور جسکو

وهو معرفة . . . . .
. . . . . .

ہمارے سوا کوئی نہین سمجھتا اور وہ
معرفت . . . . .

اس کے بعد وہ کہتے ہین،

فان نشطت ايها الاخ البار
الرحيم الى قرأة هذه الكتب
الاربعة انت واخوانك
لتعلم ما فيها وتفهم معانيها
وتعرف اسرارها فهلم
الى حضور مجلس اخوان
لك فضلاء واصدقاء
لك كرام، تسمع اقاويلهم
وترى شمائلهم وتعرف
سيرتهم لعلك تتخلق
باخلاقهم وتتهذب
بآدابهم . . . وتوفق
للصعود الى ملكوت السماء
وتنظر الى الملأ الاعلى

تو اگر اے مہربان نیک بھائی !
تجھے یا تیرے بھائیون کو ان چارون
کتابون کے پڑھنے کا شوق ہو تاکہ
اُن کے مضامین کو تو جانے اور انکے
مطالب کو سمجھے اور اُن کے بھیدون
سے واقف ہو، تو اپنے ان بھائیون کی
مجلس مین شرکت کر جو فضیلت والے
ہین، اور تیرے معزز مخلص دوست
ہین، انکی باتین سنے گا، ان کے
خصائل حسنہ دیکھے گا، اور اُن کے
اخلاق جانے گا، شاید کہ تو بھی انکے
جیسے اخلاق سیکھے اور اُن کے آداب
و آئین سے تہذیب حاصل کرے۔
. . . . اور آسمانی مملکت مین چڑھ

الحافین حول العرش ،	کی توفیق تجھے ملے اور فرشتگانِ خاص کو جو عرشِ
(ج ۴ ص ۲۰۹ ، ابیثی)	الٰہی کو گھیرے ہین تو دیکھ سکے ،

اسی کتاب کی دوسری جلد مین یہ بیان کیا ہے کہ اہل فلسفہ پیغمبرون کے مذہب کے منکر اور اہل مذاہب ، فلاسفہ کی تصنیفات سے منحرف ہوتے ہین ، اور ہم ان دونون مین تطبیق دیکر دونون کی یکسان تصدیق کرتے ہین ، اور سمجھتے ہین کہ یہ دونون ایک ہی اصل کی دو شاخین اور ایک ہی منزلِ مقصود کے دو راستے ہین ،

وقوم من العلماء الشرعیین	علماے دین کا ایک گروہ ان مین سے
ینکرون اکثرہ اما لقصور	اکثر کا انکار کرتا ہے ، یا تو اہل فلسفہ کے کلام
فہمہم عن وصف القوم او	کو نہ سمجھنے کے باعث ، یا ان کے کلام مین
لترکہم النظر فیہا ، واشتغالہم	غور نہ کرنے اور صرف علوم و احکامِ شرعیہ
بعلم الشرع واحکامہ او	مین مشغولی کے سبب سے ، یا اس کا
لعناد بینہما ، وکذالک	موجب یہ ہے کہ ان دونون گروہون
ایضًا ان اکثر من ینظر فی العلوم	مین مخالفت اور عناد ہے ، اور نیز اسی
الحکمیۃ من المبتدئین	طرح اہل فلسفہ مین سے اکثر مبتدی اور
فیہا والمتوسطین من بینہم	اور متوسط لوگ امرِ نبوت اور احکامِ
یتہاونون بامر الناموس و	شریعت کے متعلق سستی کرتے ہین ، اور اہل
احکام الشریعۃ ، ویزدرون	شرع کی تحقیر کرتے ہین ، اور احکامِ شرع

باهله .... بالدخول تحت
احكامه إلا خوفا وكرها ....
.. كل ذالك لقصور
الفريقين جميعا عن معرفة
حقائق هذه الاشياء المذكورة
ولقلة علمهم ايضا بماهية
الكائنات، ولما كان من
مذهب اخواننا الفضلاء
الكرام النظر فيهما جميعا و
الكشف عن حقائق اشياءهما،
اعنى العلوم الحكمية والنبوية
جميعا ...... ثم اعلم ان
العلوم الحكمية والشرعية
النبوية كلاهما امران
الهيان، يتفقان فى الغرض
المقصود فيهما الذى هو
الاصل، ويختلفان فى الفروع

کو صرف ڈر سے اور بادل ناخواستہ
قبول کرتے ہیں . . . . . .
. . . . . . یہ تمام باتیں اس لیے
ہیں کہ دونوں فریق اشیاء مذکورہ
کی حقیقت شناسی سے قاصر ہیں،
اور اس لیے بھی کہ یہ دونوں کائنات
کی ماہیت سے بے خبر ہیں، اور چونکہ
ہمارے معزز اہل علم بھائیوں کا مذہب
یہ ہے کہ ان شرعی اور عقلی دونوں
علوم میں غور کریں، اور دونوں کی
حقیقتوں کو کھولیں، یعنی علوم حکمت
اور علوم نبوت دونوں کی . . .
. . . پھر جان لے کہ علم حکمت اور
علم شریعت دونوں خدائی علم ہیں،
غرض اور مقصود اصلی میں دونوں
متفق ہیں، اور جزئیات میں مختلف ہیں
یعنی یہ کہ فلسفہ کی برترین غرض

وذلک ان الغرض الاقصیٰ	جیسا کہ کہا گیا ہے، یہ ہے کہ انسانی
من الفلسفۃ ھو ما قیل انہا	قوت کے مطابق صفات الٰہی سے
التشبہ بالالٰہ بحسب طاقۃ	تشبہ پیدا کیا جائے، جیسا کہ ہم نے
البشر کما بیّنّا فی رسائلنا	اپنے سارے رسالون مین بیان کیا
اجمع۔۔۔۔۔ وھکذا الغرض	ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
من النبوۃ والناموس ھو	۔ ۔ ۔ اسی طرح نبوت اور شریعت
تھذیب النفس الانسانیۃ	کی غرض بھی نفس انسانی کی تہذیب
واصلاحہا، وتخلیصہا من	واصلاح، اور اس دنیائے کون
جہنم عالم الکون والفساد	وفساد کی جہنم سے اُس کو رہائی دینا
ایصالہا الی الجنۃ ونعیم اہلہا	اور دنیائے آسمان کی جنت اور اہل
فی نسخۃ عالم الافلاک۔۔۔	جنت کی نعمت تک پہنچانا ہے،۔
۔۔۔۔۔ وھذا ھو الاتفاق	۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ دونو ملن
والمقصود من العلوم الحکمیۃ	کی متحدہ غرض ہے، اور یہی علوم حکمت
والشریعۃ النبویۃ، (رسائل اخوان الصفا ج۲ ص۲۰۰)	اور شریعت دونون کا واحد مقصود ہے،

ان مطالب کے سمجھنے کے بعد آؤ ہم خیام کو سمجھین، اُس کے قدیم سوانح نگار کاتب اصفہانی نے جو اس سے بہت ہی قریب العہد تھا، اُس کے طریقہ و مذہب کی یہ تفصیل کی ہے،

امام خراسان، وعلامۃ الزمان	خراسان کا امام، اپنے زمانہ کا علامہ،
یعلم علم یونان، ویحث علی	یونان کا علم جانتا تھا، اور واحد جزا
طلب الواحد الدیان، بتطھیر	دہندہ کی طلب کی تلقین کرتا تھا،
الحرکات البدنیۃ، لتنزیہ	اعمال بدنی کی پاکی کے ذریعہ سے تاکہ
النفس الانسانیۃ، ویامر	نفس انسانی پاکیزہ ہو، اور یونانی
بالتزام السیاسۃ المدنیۃ	فلسفیانہ اصول کے مطابق اخلاق
حسب القواعد الیونانیۃ	کے اختیار کرنے کا حکم دیتا تھا،

(ابن القفطی، ترجمۂ خیام)

ان چند سطرون مین خیام کی جو تصویر کھنچی گئی ہے، اُس سے زیادہ اس کے خیالات کی کوئی صحیح تصویر نہین مل سکتی،

غور کرو یہ وہی شریعت ہے جس کی تلقین اخوان الصفا مین ہے، اور جس کا اجمالی نقشہ ابو علی سینا کی الٰہیات مین نظر آتا ہے، اور اوپر جاؤ تو یونان کے خالص رواقی اور اخلاقی فلاسفرون کی زندگیون مین نظر آتا ہے، اور بعد کو افلاطون الٰہی اور اسکندریہ کے مذہبی فلاسفرون کی تلقینات مین،

یہ تو معلوم ہو چکا کہ خیام کا شمار حکما مین کرنا چاہئے، لیکن اوپر حکما کی چار قسمین گذری ہین، سوال یہ ہے کہ خیام ان تینون مین سے کس قسم مین تھا؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود اُسی کی کتاب سے ملتا ہے، اس کے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) کے آخر مین حسب ذیل باب ہے،

بدانکہ کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہ وتعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اوّل متکلمان کہ ایشان بجدل وحجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند وبدان قدر پسند کردند، در معرفتِ باری عز اسمہ، دوّم فلاسفہ وحکما اند کہ ایشان بادلّہ عقلیِ صرف در قوانینِ منطقی طلبِ شناخت کردند وبہیچ ادلّہ اقناعی نکردند، لیکن ایشان نیز بشرائطِ منطق وفا نتوانستن کرد وازان عاجز اند سیّم اسماعیلیان اند وتعلیمیان کہ ایشان گفتند کہ طریقِ معرفت جز اخبار خبر (مخبر؟) صادق[1] نیست، چہ در ادلّہ معرفتِ صانع وذات وصفات وے اشکالات بسیار است، وادلّہ متعارض وعقول دران متحیر وعاجز، پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر اندیشہ طلبِ معرفت نہ کردند، کہ تصفیۂ باطن وتہذیبِ اخلاقِ نفس ناطقہ را از کدورتِ طبیعت وہیأتِ بدنی منزّہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت ودر مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت درآنجاے گرپیدا شود بے ہیچ شکے وشبہتے، واین طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرت خداوند مبخول نیست، وآنجا کہ منع وحجاب نیست، پس ہرانچ آدمی را نبود از کدورتِ طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود وحائل ومانع دور گردد، حقائق چیزہا چنانک باشد پیدا شود۔

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ متکلم حکیم نہ تھا، فلسفی حکیم بھی نہ تھا، اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا، اگر تھا تو صوفی حکیم، اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ، اور صواب جانتا تھا، صوفیہ کے ساتھ اس کے تعلق ونسبت کی پہلی اطلاع ہم کو اخبار الحکما، قفطی (م ۶۴۶ھ) کی زبانی ملتی ہے

[1] دیکھو وجہ دین حکیم ناصر خسرو اسماعیلی، گفتار دوم "اندر پیدا کردن خداوند حق از جملہ دعوی کنندگان" مطبع کاویانی برلن ص ۱۲

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ | بعد کے صوفیا اسکے شعر کے کچھ ظاہری مطالب
علی شیئ من ظواہر شعرہ، | سے واقف ہوے،

پھر اسی کتاب مین اوس کے سفرِ بغداد کے سلسلہ مین اس کے خاص فرقہ کے لوگون کا ذکر ہے

ولما حصل ببغداد سعی الیہ | اور جب وہ بغداد آیا تو علم قدیم مین
اھل طریقتہ فی العلم القدیم | اس کے طریقہ والے اس کے پاس آئے
..... ورجع من حجہ الی بلدہ | . . . . اور
یروح الی محل العبادۃ ویغدو | وہ حج سے اپنے شہر واپس آیا تو صرف اپنے
(ص ۱۶۳ مصر) | عبادتگاہ مین صبح شام آیا جایا کرتا تھا،

"اھل طریقتہ فی العلم القدیم" سے ہویدا ہے کہ اس کے ہم خیال اہل علم قدیم بغداد مین موجود تھے، "علم قدیم" سے مراد غالباً فلسفہ ہے، مگر فلسفیانہ تصوّف بھی فلسفہ سے باہر نہین اوپر کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے ظاہر ہے کہ وہ حج سے واپس آکر گوشہ نشین ہو گیا، اور صرف اپنی عبادتگاہ مین اُس کی آمدورفت تھی، ان دونون ٹکڑون کو ملاؤ تو یہ ثابت ہوگا کہ وہ ایک طرف "علم قدیم" کا ماہر و معتقد تھا، اور دوسری طرف عابد گوشہ نشین، اس لیے وہ حقیقت مین "حکیم صوفی" تھا،

خیام کا تصوّف فلسفیانہ تھا مین نے اوپر کہا ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفہ سے باہر نہین، اصل یہ ہے کہ تصوّف کا لفظ اب مدت سے دو معنون مین بولا جاتا ہے، یا یہ کہو کہ تصوف کی دو قسمین ہین، ایک مذہبی تصوّف، اور دوسرا فلسفیانہ تصوّف، مذہبی تصوّف سے مقصود

مذہبی روح یعنی اخلاص، محبت، زہد، تقویٰ، عبادت، اور شریعت پر سنت نبوی کے مطابق عمل ہے، اور اسی کا نام حدیث کی اصطلاح مین احسان ہے، پہلی اور دوسری صدی مین زہاد اور عباد اسی قسم کے تھے، عام مسلمانون سے الگ ان کے کچھ خاص عقائد اور خیالات نہ تھے، وہ فلسفہ سے بھی ناآشنا تھے، وہ صرف قرآن و حدیث سے توغل رکھتے تھے اور روزہ، نماز، تلاوت قرآن اور نوافل ان کا شب و روز کا شغل تھا، اور اخلاص عمل اور خلق کی خدمت پر ان کے ہان سب سے زیادہ زور تھا،

اور فلسفیانہ تصوف سے مقصود الٰہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا، اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کرکے انکی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے،

پہلے تصوف کا مرکز خیال نبوت ہے اور اس مین انبیاءؑ کے احوال کی پیروی ہوتی ہے، اور دوسرے تصوف کا مرکز حکمت ہے، اور اس مین فلاسفہ اور حکماء کے احوال کی پیروی کیجاتی ہے، وشتان بینهما،

خیام کا تصوف مذہبی نہین بلکہ حکیمانہ تھا، یعنی اس کے سامنے انبیاء کے احوال نہین بلکہ حکماء کے حالات تھے، اور انھین کے خیالات تھے، تصوف کی ان دونون مختلف قسمون مین امتیاز نہ کرنے کے سبب سے، اسلامی تصوف کے مغربی مصنفین کو بہت کچھ اختلاط اور التباس پیش آیا ہے، عملی تصوف کا آغاز تو اسلام مین زہد و ترک دنیا مین غلو سے ہوا، لیکن

لہ صحیح بخاری ابواب الایمان، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ مین اسلامی تصوف کو بلفظ "احسان" ادا کیا ہے، اور یہ تعبیر صحیح ہے، اور خود حدیث نبویؐ سے ماخوذ ہے،

بعد کو اسمین جو نظری تصوف داخل ہوا جسمین خاص خیالات، خاص عقائد، اور ایک خاص قسم کے فلسفہ کی آمیزش تھی، وہ جدید افلاطونی اسکول کی تعلیمات تھین، جو اسلام کے خالص تصوف مین تیسری صدی کے اواخر سے شامل ہونے لگین، یہی وہ تصوف ہے جس کو ہم "فلسفیانہ تصوف" کہتے ہین،

فلسفیانہ تصوف | اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ یونان کا اشراقی، اور اسکندریہ کا افلاطونی اسکول ہونا بعض قدیم مسلمان حکما، کے نزدیک بھی مسلم تھا چنانچہ مشہور حکیم ابوریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کہتا ہے،

وکان فیھم من یری ان الاشیاء	ان حکیمون مین بعض ایسے تھے جو سمجھتے
کلھا شئ واحد، ثم من قائل فی	تھے کہ تمام اشیا حقیقت مین ایک
ذلک بالکمون ومن قائل بالقوۃ	ہین، پھر ان مین بھی دو فریق ہین،
وان الانسان مثلاً لم یتفضل	ایک فریق اس کا قائل ہے کہ ان
عن الحجر والجماد الا بالقرب	اشیا کی امتیازی صفت ان مین چھپی
من العلۃ الاولیٰ بالرتبۃ	موجود رہتی ہے، اور دوسرا کہتا ہے
والا فھو ھو، ومنھم من کان	کہ اس وقت ان مین موجود نہین
یری الوجود الحقیقی للعلۃ	رہتی بلکہ آیندہ اس کی استعداد ان مین
الاولیٰ فقط لاستغنائھا	موجود رہتی ہے، مثلاً انسان، پتھر
بذاتھا فیہ وحاجۃ غیرھا	اور جمادات سے صرف اس لیے ممتاز ہے

الیها، وان ما هو مفتقر فی
الوجود الی غیره فوجوده کالخیال
غیر حق، والحق هو الواحد
الاول فقط، وهذا رای
الصوفیة وهم الحکماء، فان
"صوف" بالیونانیة الحکمة،
وبها سمی الفیلسوف پیلا
سوپا ای محب الحکمة، ولما
ذهب فی الاسلام قوم الی قریب
من رایهم سموا باسمهم،
(کتاب الهند ص ۱۶ الیدن)

کہ وہ علت اولی (خدا) سے رتبہ مین قریب۔
ورنہ وہ بھی پتھر اور جماد ہی ہے، ان مین
سے بعضون کی یہ رائے تھی کہ حقیقی وجود
صرف علت اولی کا ہے، کیونکہ وہ اپنے
وجود مین غیر کی محتاج نہین، اور اسکے
علاوہ دوسرے موجودات اپنے وجود مین
اس کے محتاج ہین، اور جو اپنے وجود مین
غیر کا محتاج ہو اسکا وجود خیالی ہو، اور حق
نہین ہو، اور حق وہی ایک اول ہو، اور یہ
رائے سوفیہ کی ہو، اور وہی حکما ہین کیونکہ "سوف"
یونانی مین حکمت کو کہتے ہین، اور اسی سے فیلسوف
کو یونانی مین "پیلا سوپا" کہتے مین یعنی حکمت کا عاشق اور چونکہ اسلام مین بعض لوگ انکی رائے کے قریب گئے اسلیے وہ بھی اسی نام (صوفیہ) سے پکارے گئے۔

علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ جو عقل ونقل اور فلسفہ و مذہب دونون کے امام تھے
اپنے رسالہ فی السماع والرقص مین لکھتے ہین[1]۔

وابن سینا احدث فلسفة
رکبها من کلام سلفه الیونانی
ومما اخذه من اهل الکلام

اور ابن سینا نے ایک فلسفہ پیدا کیا جسکو
اس نے اپنے پہلے کے یونانی فلاسفہ اور
(مسلمانون مین سے) بدعتی متکلمین جہمیہ

[1] مجموعۂ رسائل کبری ابن تیمیہ جلد دوم ص ۲۰۰ مطبعۂ عامرہ شرفیہ مصر۔

المبتدعين الجهمية ونحوهم،
وسلك طريق الملاحدة
الاسماعيلية في كثير من امور
العلمية والعملية، ومزجه
بنوع من كلام الصوفية، و
حقيقته تعود الى كلام الملاحدة
الاسماعيلية القرامطة الباطنية
فان اهل بيته كانوا من
اتباع الحاكم الذي كان بمصر، و
كانوا في زمانه ودينهم
دين اصحاب رسائل اخوان الصفا،

وغیرہ کے خیالات سے ملا جلا کر بنایا تھا،
اور بہت سی علمی اور عملی باتون مین و
اسماعیلی ملحدون کے راستہ پر چلا، اور کچھ باتین
اس مین صوفیہ کی ملاوین، جو حقیقت مین
اس کے ہم خیال اسماعیلی قرامطۂ باطنیہ
کے خیالات سے ماخوذ ہین کیونکہ ابن سبعین
کے اہل خاندان، مصر کے حاکم بامراللہ
(فاطمی اسماعیلی) کے پیرون مین
تھے، یہ لوگ اسی کے زمانہ مین تھے،
اور ان کا مذہب رسائل اخوان الصفا
والون کا مذہب تھا،

حاجی خلیفہ چلپی کشف الظنون مین تصوف کے ضمن مین کہتا ہے،

واعلم ان الاشراقيين من
الحكماء الالهيين كالصوفيين
في المشرب والاصطلاح،
خصوصًا المتاخرين منهم
الا ما يخالف مذهبهم

اور جاننا چاہیے کہ حکمائے الٰہیات مین
سے اشراقی مشرب اور اصطلاح مین
صوفیون کے مانند ہین، خصوصًا ان
مین سے پچھلے (اشراقی)، لیکن فرق
صرف ان مسائل مین ہے جنمین

اشراقیہ کا مذہب، اسلام کے مذہب کے مخالف ہے	مذہب اہل الاسلام ولا
اور یہ کچھ بعید نہین کہ یہ اصطلاح (تصوف)	یبعد ان یوخذ ھذا الاصطلاح
انہی کی اصطلاح (سوف) سے ماخوذ ہو	من اصطلاحہم کما لا یخفی علی
جیسا کہ اس شخص سے چھپا نہین جسنے اشراقی کتابون کا تتبع کیا ہے،	من تتبع کتب حکمۃ الاشراق

خیر یہ لوگ تو حلقۂ تصوف سے باہر کے ہین، شیخ فریدالدین عطار، جو مشہور صوفی ہین، اپنے تذکرۃ الاولیاء مین شیخ ابوالحسن خرقانی المتوفی سنہ ۴۲۵ھ اور شیخ ابوعلی سینا المتوفی سنہ ۴۲۸ھ کی باہمی ملاقات کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہین،

تابعد ازان طریقت (تصوف) بفلسفہ کشید چنانکہ معلوم ہست، (ص ۲۰۷ گب، نصف ثانی)

دبستان المذاہب کا مصنف فانی کشمیری المتوفی سنہ ۱۰۸۱ھ جو خود اسی فلسفیانہ تصوف کی شراب سے بدمست تھا، صوفیہ کے عقاید کے ضمن مین ایک عارف کی زبان سے نقل کرتا ہے،

از عارف بحق سبحانی، نامہ نگار شنیدہ: کہ در عقائد صوفیہ صفیہ ہمانست کہ اشراقیان راست،
اما صوفیہ اکنون عقائد برمز و اشارات درآمیختہ اند تا نا اہل درنیابد، بر سنت انبیاء و اولیاء و
قدماے حکماء۔ (ص ۳۱۸ بمبئی)

ان حوالون سے یہ واضح ہے کہ فلسفیانہ تصوّف، فلسفۂ اشراق، جدید افلاطونی الٰہیات اور اخوان الصفا کی تاویلات ایک ہی سرچشمہ کی دھارین ہین،

ان تفصیلات کے بعد یہ معلوم ہوا ہوگا کہ خیام کا مشرب و مسلک درحقیقت "فلسفیانہ تصوّف" تھا، اور وہ خود ایک "صوفی حکیم" تھا، اب آؤ اس کے اندرونی خیالات اور عقائد کا

بھی جائزہ سے لین، یہ روکی جیسے محرمِ راز کی زبانی ابھی سن چکے ہو کہ حکماے صوفیہ کو وجود کی بحث و تحقیق سے خاص دلچسپی تھی، اور وہ علتِ اولیٰ جس کو "الاول" (پہلا) اور "الحق" کہتے تھے، اس کے وجودِ حقیقی اور دوسرے موجودات کے وجودِ خیالی کے قائل تھے، خیام کے فلسفیانہ رسائل پر جو تبصرہ پہلے گذر چکا ہے اس کے مطالعہ سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کو وجود کی بحث سے کتنی دلچسپی تھی، اور وہ اس عقیدہ کا دل وجان سے کتنا معتقد تھا، علتِ اولیٰ سے تشبّہ کو کمال سمجھنا، یہ تلقین بھی خیام کے رسالۂ کلیات الوجود مین ملتی ہے، اور یہی تعلیم اخوان الصفا مین ہے، جیسا کہ ابھی چند صفحے اوپر ہم "تشبّہ بالالٰہ والصعود الی ملکوت السماء والنظر الی الملاء الاعلیٰ" کے الفاظ مین نقل کر آئے ہین،

اس نے اپنے "پسندیدہ تصوّف" کے اصل اصول کا ذکر اپنے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) مین ان لفظون مین کیا ہے،

- ایشان بتفکر از پئے طلب معرفت نکردند، کہ بتصفیۂ باطن و تہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیئت بدنی منزہ کردند چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد صورتہاے آن بحقیقت در آنجا نگہ پیدا شود، بے ہیچ شکے و شبہتے"

یہ اصول، یہ طرزِ کلام، یہ اصطلاح تمامتر اسکندرانی اشراقی الٰہیات یعنی جدید افلاطونی حکما کی ہے، اور بالکل یہی رنگ رسائل اخوان الصفا مین جھلکتا ہے، اور یہی فلسفیانہ تصوف کی غایت ہے،

اسی طرح کمالاتِ انسانی کی انتہا "معرفت" کو قرار دینا، جیسا کہ خیام کے اس فقرہ سے

ظاہر ہے جو اس نے مرتے وقت کہا،

"خداوندا مین نے اپنے امکان بھر تیری معرفت حاصل کی، مجھے بخشدے، میری یہی معرفت تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" (بیہقی و شہرزوری)

اسی مذہب و مسلک کی بولی ہے،

معرفت کا راستہ خیام کے نزدیک ریاضت ہے جیسا کہ اسکے رسالہ وصف الموصوف مین ہے

فمن وجد نفسہ من المقصرین	تو جو اپنے آپ کو اس علم مین قاصر پائے
فی ھذا العلم . . . . و	. . . . تو
علیہ بالریاضۃ التامۃ و	اوس پر کامل ریاضت اور
الاستعانۃ بحسن التوفیق	اللہ تعالے کے حسن توفیق کی مدد
من اللہ تعالی۔	مانگنا واجب ہے،

یہ تعلیم بھی وہین کی ہے،

خدا اور اس کی ذات وصفات اور نبوت و رسالت کے متعلق خیام کے وہی حکیمانہ خیالات ہین جو اخوان الصفا کے رسالون اور بوعلی سینا کے اشارات و شفا مین ملتے ہین، جیسا کہ رسالہ کون و تکلیف مین اُس نے خود ظاہر کیا ہے، فیثاغورث کے مسئلہ عدد سے بھی اس کو دلچسپی ہے، جس کو اس نے اپنے رسالہ کلیات الوجود مین ذکر کیا ہے، اس مسئلہ کے ساتھ رسائل اخوان الصفا کے مصنفین کو بھی وہی عقیدت تھی، جس کا ذکر انھون نے اپنے رسالہ حساب مین کیا ہے،

اس کی حکیمانہ توحید، اور ارواح و ملائکہ کی حقیقت کا بیان اس رباعی مین ہے جو گو بوڈ نین لائبریری اور لاہور کے قلمی نسخون مین نہین، مگر دوسرے نسخون مین ہے، اور وہ تمامتر خیام کے خیال کے مطابق ہے[۱]،

حق جان جہان ست و جہان جملہ بدن
ارواح و ملائکہ، حواسِ این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا
توحید ہمین است، دگر ہا ہمہ فن

دوسرے حکما، کی طرح وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت کو جانتا تھا، چنانچہ اپنی موت کے وقت جو دعا، اسکی زبان پر تھی وہ یہ تھی،

اللھم تعرف انی عرفتك علی
مبلغ امکانی، فاغفرلی فان
معرفتی ایاك وسیلتی الیك
خداوندا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے بخشدے،
کہ میری یہی معرفت تیرے حضور مین

اُسی کی ایک رباعی سے بھی اس کا یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہتا ہے،

روزے کہ جزائے ہر صفت خواہد بود
قدر تو بقدرِ معرفت خواہد بود[۲]

اس سے زیادہ وضاحت ایک اور دوسری رُباعی مین ہے،

ساقی مے معرفت مرا کرمت ست
در مشرب بے معرفتان معصیت است
بے معرفت آدمی چہ کار آید ہیچ
مقصود ز آدمی ہمین معرفت ست[۳]

اس دعا کے ان الفاظ سے کہ "مین نے تجھکو اپنے امکان بھر جانا" یہ اشارہ ملتا ہے کہ

[۱] دارالشکوہ نے مجمع البحرین مین اسکو سعدالدین حموی الترکی سے منسوب کیا ہے، ص ۲ کلکتہ [۲] دبستان بمبئی و تنقید [۳] کلیات جسی طبعی بمبئی

وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا، اور سمجھتا تھا کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے، یہ عقیدہ اسکی ایک رباعی مین اس طرح ادا ہوا ہے،

گر خردم در خور اثبات تو نیست
واندیشۂ من بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کے دانم
دانندۂ ذات تو بجز ذات تو نیست [1]

خدا کے عالم کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اسکی حسب ذیل رباعی مین یہ خیال کس خوبی سے ادا ہوا ہے،

بستر م ہمہ دانا ے فلک می داند
کو موی بموی ورگ برگ میداند
گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی
با او چہ کنی کہ یک بیک میداند [2]

رسالۂ کون مین خداے تعالیٰ کا نام جس کو وہ الحق، الاول، الواجب، الحق الاول وغیرہ الفاظ سے ادا کرتا ہے، بڑے اہتمام وادب سے لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ کا فیضان ہین،

علی فضل جود الحق الاول عنی الذی عنہ
وجود کل موجود جل جلالہ
وتقدست اسماءہ ولا الٰہ غیرہ
الذی فاضت الموجودات عنہ
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب الیٰ

اس "حق اول" پر جس سے ہر موجود
کا وجود ہے، وہ بزرگ ہو اور اُسکے
نام مقدس ہون، اور اس کے سوا
کوئی دوسرا نہین، جس سے تمام موجودات
نے اُس سلسلۂ ترتیب مین منتظم ہوکر

---

[1] دلیسنہ، دبمبئی وکاویانی (۵۰) [2] دلیسنہ، و مجموعۂ منتخبات دارالمصنفین، وہفیلڈ،

اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان	فیض پایا ہے، جس کی سچی حکمت
(ص ۱۷۴ رسالۂ کون)	بدلیل مقتضی ہے،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکی طرف بعض منسوب رباعیون کو پڑھکر جس نے اس کو خدا کا منکر سمجھا ہے، وہ کتنی غلطی پر ہے، وہ خدا کو ہمہ خیر اور سراپا نیک تصور کرتا تھا، اور یقین رکھتا تھا کہ اس کے تمام کام بھی خیر محض ہین، دوسرے رسالہ (ثلاثہ مسئلہ) مین کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرفہ من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین سے
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	سمجھتا ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ ذ
عن الظلم والشر (ص ۱۰۳)	اس بارگاہ ربانی کو ظلم و شر سے پاک کرے

رسالۂ وصف و موصوف جو حقیقت مین وجود کے مباحث پر ہے، اس کے آخر مین وہ کہتا ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات و	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
الماھیات انما تفیض من ذات	حق تعالیٰ سے جو مبدء اول ہے،
المبدء الاول الحق جل جلالہ	ترتیب اور سلسلۂ نظام کیساتھ فائض
علی ترتیب وفی سلسلۃ نظام	ہوئی ہین، اور یہ سب کی سب
وھی کلھا خیرات لاشر فیھا	خیر ہین، اُن مین شر کسی
بوجہ من الوجوہ،	حیثیت سے کچھ نہین،

یہ خیالات اس کی اس رباعی مین تمامتر موجود ہین،

گویند بحشر جستجو خواہد بود — وآن یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید — خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

اسکی طرف ایک رباعی منسوب ہے،

ترکیب پیالہ کہ درہم پیوست — بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پای نازنین از سر دست — از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست[1]

مقصود یہ ہے کہ ایک سرشار شرابی کو ایک ذرا سے تعلق سے تو اپنے پیالہ سے یہ محبت ہوجاتی ہے کہ اس کا توڑنا گوارا نہین کرتا، پھر کیونکر یہ ممکن ہے کہ پروردگار عالم جس نے یہ حسین سے حسین مخلوقات بنائی ہے وہ خود غصہ یا انتقام مین آکر اس کو توڑ پھوڑ ڈالے،

اسی فلسفہ کی بنا پر خیام مین مرجئیت[2] کے خیالات پائے جاتے ہین، یعنی یہ کہ خدا اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہین دیگا، گنہگارون کے تمام گناہ وہ اپنے کمال مہربانی سے معاف کردیگا، کیونکہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہین، اور وہ خیر محض ہے،

خیام زبہر گنہ این ماتم چیست — وز خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آن را کہ گنہ نکرد غفران نبود — غفران زبرای گنہ آمد غم چیست

تا باد خرابات زمی خوردن ماست — خون دو ہزار توبہ در گردن ماست
گر من نکنم گناہ رحمت کہ کند[3] — کارایش رحمت از گنہ کردن ماست

---

[1] مطابق متن نسخہ بوڈلین، [2] مرجیہ اسلام مین ایک فرقہ ہے، جس کا اعتقاد ہے کہ ایمان کے بعد تمام گناہ قیامت مین معاف ہوجائین گے، بعض بڑے بڑے فقہا، اور محدثین اس فرقہ مین شمار کئے جاتے ہین،
[3] موافق متن نسخہ دلسینہ، بمبئی کے نسخون مین تیسرے مصرع مین "کہ" کی جگہ "چہ" ہے، وہنفیلڈ مین چوتھا مصرع
رحمت ہمہ موقوف گنہہ کردن ماست

ایزد چو گلِ وجود ما می آراست — دانست زفعلِ ما چہ برخواہد خاست

بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست — پس سوختنِ روزِ قیامت از کجاست

نبوت ورسالت کے معنی اس کے نزدیک اس شخصیت کاملہ کے ہین، جو سنتِ عادلہ لیکر اس دنیا کے امن ونظام کو قائم کرتی اور اہلِ دنیا کو ملوثاتِ دنیا سے پاک کرکے حق تعالے کی طرف دعوت دیتی ہے، اور وہ روحانی قوتون سے مؤید ہوتی ہے، رسالہ کون کے آخر مین اس نے نبوت ورسالت کی یہی تشریح کی ہے، اور یہی فارابی کے رسائل اور ابوعلی سینا کے اشارات مین ہے،

خیام جبر کا قائل تھا جس طرح اس کا یہ خیال رباعیات کے حرف حرف سے نمایان ہے، اس کے فلسفیانہ رسالہ (ثلاثہ اسئلہ) سے بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے۔

فلعل الجبریؔ اقربُ الی الحق فی بادئ الرّایِ وظاہرِ النظَرِ، — شاید بظاہر جبری حق کے زیادہ قریب ہے،

یہی اسکی رباعیون مین بھی ہے، مثلاً

از رفتہ قلم ہیچ دگرگون نشود — وز خوردنِ غم بجز جگر خون نشود

گر در ہمہ عمرِ خویش خونابہ خوری — یک قطرہ ازان کہ ہست افزون نشود

مگر یہ پیش نظر رہے کہ خیام کا جبر مذہبی استدلالات پر مبنی نہین، بلکہ فلسفیانہ دلائل پر مبنی ہے، خود کہتا ہے،

---

[1] مطابق کاویانی۔

نیکی و بدی کہ در نہاد بشر است | شادی و غمی کہ در قضا و قدر است
با چرخ مکن حوالہ کاندر رہ عقل | چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر است

یہ بالکل اس جدید افلاطونی فلسفۂ مشائیہ کے مطابق ہے، جس کی تشریح بوعلی سینا نے کی ہے کہ آسمان کی گردش ہی سے مادی دنیا کے تمام انقلابات ہیں، مگر آسمان اپنی گردش اور اپنے نتائج کے پیدا کرنے مین بالکل مجبور ہے،

الٰہیات کے اس مسئلہ کا سمجھنا ان مقدمات کے سمجھنے پر مبنی ہے،

۱- حضرت باری واجب الوجود، ہر جہت سے واحد ہے،

۲- اور جو ہر جہت سے واحد ہو، اس سے ایک فعل صادر ہو سکتا ہے، کہ اگر اس سے دو فعل صادر ہونگے تو وہ ہر جہت سے واحد نہ رہیگا، کہ اسکے فاعل اور اس کے فاعل کی دو جہتین ہو کر اسکی وحدت باطل ہو جائیگی،

نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت باری واجب الوجود سے صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے، جسکا نام عقل اول ہے،

دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ علت تامہ سے معلول کا تخلف نہین ہو سکتا، جس وقت کسی شے کی علت تامہ پائی جائیگی، اسی وقت اس کا معلول پایا جائیگا، چابی ہلنے کے ساتھ ہی معاً تالا کھل جائیگا، واجب الوجود جو ہر جہت سے واحد ہے، وہ علت تامہ ہے، اس کے وجود کیساتھ ہی اس کا معلول اول بلا واسطہ وجود پذیر ہو جائے گا، اس کا نام عقل اول ہے، اب عقل اول مین دو جہتین ہین، ایک یہ کہ وہ علت اولیٰ کی معلول ہے، اور علت قدیمہ کے ساتھ معلول

قدیم ہے، دوسرے یہ کہ وہ علتِ اولیٰ سے حادث ہوئی ہے اسی لیے وہ حادث بالذات اور واجب بالغیر ہے، اس لیے اس سے دو فعل صادر ہونگے، بنا برین عقل اوّل سے عقل ثانی اور فلکِ اوّل پیدا ہوا، اسی طرح عقل ثانی سے عقلِ ثالث، اور فلکِ دوم، اور عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور فلکِ سوم، اور عقلِ رابع سے عقلِ خامس اور فلکِ چہارم، عقلِ خامس سے عقلِ سادس اور فلکِ پنجم، عقلِ سادس سے عقلِ سابع، اور فلکِ ششم، پھر عقلِ سابع سے عقلِ ثامن اور فلکِ ہفتم، اور عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع اور فلکِ ہشتم، اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر اور فلکِ نہم، فلکِ نہم کو حرکت لازم تھی، حرکت ہوئی، اس حرکت نے تمام افلاک کو حرکت دی، افلاک کی حرکات سے مادّہ کا وجود ہوا، اور اس مین حرکت اور انقلاب اور ترکیب وامتزاج اور کون وفساد کا آغاز ہوا، اور دنیا کی رنگارنگ ہستیون کا وجود ہوا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا،

خیام نے اس مسئلہ کی تقریر رسالہ کلیات الوجود مین پوری طرح کی ہے، اور اس سلسلۃ الوجود کو مفصل بیان کیا ہے، خیام کے عربی اشعار اور بعض فارسی رباعیات مین بھی اس کا یہ خیال ملتا ہے، چنانچہ اس کے ان عربی اشعار مین جنکو بیہقی اور شہرزوری نے نقل کیا ہے، ایک شعر یہ ہے،

یدا تبرلی الدنیا بل السبعۃ العلی	میرے لیے کل دنیا، بلکہ ساتون ستارے بلکہ افق
بل الافق الاعلی اذا جاش خاطری	معروف تدبیر ہے، جب میرا دل جوش مارے،

قفطی نے اس کا یہ عربی شعر نقل کیا ہے،

الیس تقضی الافلاک فی دورانہا — کیا آسمانوں نے اپنی گردش میں یہ فیصلہ نہیں کر لیا

تعید الی نحس جمیع المساعد — کہ وہ تمام نیک بختیوں کو بدبختی کی طرف لوٹا دیتے ہیں

یہ الٰہیات کے وہی خیالات ہیں، اور آج بھی "گردش فلک" کا تخیل ہماری فارسی شاعری کا جزو ہے،

عقول، نفوس، افلاک اور موالید ثلاثہ اس کے نزدیک مبدء اول (خدا) یا واجب الوجود اور ممکنات کے درمیان واسطہ ہیں، اور انکی معرفت کو وہ انسانیت کا ضروری جز جانتا ہے، چنانچہ کلیات الوجود میں کہتا ہے۔

"واین قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ ترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب متوسط اند چونکہ افلاک و امہات و موالید، و علت وجود او اند نہ از جنس او ایزد جل جلالہ"

خیام جس زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی دعوت دیتا ہے، وہ بھی مذہبی نہیں بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہد خشک فلاسفروں کی تعلیم کے مطابق ہے، قفطی نے کاتب اصفہانی کے ذریعہ اس کے جو خیالات نقل کئے ہیں، ان کی حرف حرف تائید اسکے عربی شعر سے ہوتی ہے،

اصوم عن الفحشاء جہراً و خفیۃ — میں علانیہ اور چھپی ہر برائی سے روزہ رکھتا ہوں (یعنی باز رہتا ہوں)

عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری — اپنی عفت و پاکدامنی کی خاطر اور میرا افطار یہ ہے کہ اپنے خالق کی تقدیس کروں

---

۱ شہرزوری میں یہ پہلا مصرع اس طرح ہے،
الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان — کیا خدائے رحمان نے اپنے حکم میں یہ فیصلہ نہیں کیا
میرے خیال میں قفطی کی نقل صحیح معلوم ہوتی ہے، کہ اس کے خیالات سے اسی میں تطابق ہوتا ہے،

غرض گناہ اور رذائل سے پرہیز وجنت کے حصول یا خدا کے لیے نہین بلکہ عفتِ نفس کے لیے کرتا ہے، جس کا دوسرا اصطلاحی نام ان کے حکما کے یہان "تکمیلِ نفس" ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ نفس انسانی تمامتر ناقص ہے، اس عالمِ امکان مین یہ اپنی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے، اس کی تکمیل علومِ عالیہ اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول سے ہوتی ہے، اور جو علوم اور اخلاق اُس کو حاصل ہوتے ہین، اُن کا نام "ملکاتِ نفسانیہ" ہے، یہی ملکاتِ نفسانیہ مرنے کے بعد اس کی جنت یا دوزخ ہین، اگر اچھے ملکات ہین تو نفس کو سرور حاصل ہوگا، یہ جنت ہے، اور اگر برے ہین تو اس کو افسوس وحسرت وندامت ہوگی اور ہمیشہ کڑھتا رہیگا، یہ اُس کی دوزخ ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت[1] خواہد بود — قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود

در حسن صفت کوش کہ در روزِ جزا — حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود

---

[1] یہ رباعی مطبوعات کا دیانی ونیفیلڈ وگلزار حسنی وکارخانہ محمدی بمبئی اور نسخہ قلمی لیسنہ مین موجود ہے، مگر بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین چوتھے مصرع کا پہلا لفظ "نشر" ہے جو بے معنی ہے، کا دیانی ونیفیلڈ اور لیسنہ مین یہ لفظ "حشر" ہے جو صحیح ہے، مگر ونیفیلڈ، لیسنا اور بمبئی کے نسخون مین پہلے اور چوتھے مصرعون کا قافیہ ایک ہے، یعنی "صفت" شاید اہل فن کو اس مین کچھ عذر ہو، کا دیانی نسخہ مین یہ مصرع اس طرح ہے، جس سے وہ عیب جاتا رہتا ہے، ع

"فردا کہ جزاے شش جہت خواہد بود"

مگر معنی مین تکلف پیدا ہو جاتا ہے، شاید کہ "شش جہت" کے بجاے "ہر جہت" زیادہ بامعنی ہو، مجموعۂ منتخبات اشعار دار المصنفین مین بھی "شش جہت" ہے، مگر اس مین یہ رباعی محقق طوسی کے نام سے لکھی ہے، اور اس کا پہلا مصرع یون ہے، "فردا کہ حسابِ شش جہت خواہد بود"

رسالۂ کلیات الوجود مین وہ اپنا حکیمانہ اخلاقی نظریہ ان لفظون مین پیش کرتا ہے،

"اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس وعقل یافتیم، معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد و مردم چون ابتدا او انتہا را بدانست باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوعِ عقل ونفس را جنس نفس وعقل کیست واین دیگر ارباب متوسط است وازاد یگانہ واز ایشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران (؟) خود وا نماند، زیرا کہ عذاب مقیم باشد"

مقصود یہ ہے کہ مبدءِ اول سے قریب عقل ہے، اور ہر عقل کے لیے نفس ہے، تو نفوس عقول سے اور عقول اپنے مبدءِ اول یا علتِ اولی یعنی خالق سے کمال مین مشابہت رکھتے ہین، اس لیے انسانون کو کمال مین عقولِ فلکی

برترز سپہر خاطرم روز نخست — لوح و قلم و بہشت و دوزخ می جست
پس گفت مرا معلم از رائے درست — لوح و قلم و بہشت و دوزخ باتست

اسی لیے ظاہری بہشت کی طلب اور ظاہری دوزخ کے ڈر سے کسی کام کو کرنا حماقت ہے،

در صومعہ و مدرسہ و دیر و کنشت — ترسندہ دوزخ اند و جویائے بہشت
آنکس کہ ز اسرار خدا باخبر ست — زین تخم در اندرون دل ہیچ نہ کشت

اسرار خدا سے مقصود اسکی جمالی صفتین ہین، یعنی اس کا رحم و کرم، اور مغفرت و بخشش،

چنانچہ انھین معنی مین اسکی یہ رباعی ہے،

با رحمت تو من از گنہ نا اندیشم — با توشۂ تو ز رنج رہ نا اندیشم
گر لطف تو ام سفید رو گرداند — یک ذرہ ز نامۂ سیہ نا اندیشم

(دینفیلڈ و کاویانی دیمبئی)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹) سے مشابہت حاصل کرنی چاہئے، جس طرح عقول فلکی اپنے مبدء اول کے بالطبع مشابہ ہین، اسی مشابہت کمال کے حصول کا نام جنت، اور اس سے دوری کا نام عذاب ہے،

خیام کی شراب

خواجہ حافظ کی طرح دنیا مین کتنے خوش قسمت بادہ پرست ہین جنکی شراب کو لوگون نے شراب معرفت سمجھا ہے، لیکن ایک بدقسمت خیام ایسا ہے کہ اُسکی شراب کو دوست و دشمن سب ہی بھٹی والی شراب سمجھتے ہین، اور انھون نے یہ تصور کیا ہے کہ وہ ایک رند میخوار تھا، جو ہمیشہ مست و سرشار رہتا تھا، جس کے ادھر ادھر ٹوٹی صراحی اور پھوٹے پیالون کے ٹکڑے پڑے رہتے تھے، مگر کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟

ہرچند کہ اسمین کوئی کلام نہین کہ اس زمانہ کے سلاطین اور امراء، بلکہ بعض اہل علم بھی چھپکر شراب پیتے تھے[1]، اور اسکی صورت یہ تھی کہ اہل عراق کی فقہ اور مذہب حنفی مین نبیذ یعنی وہ افشردہ جس مین ہنوز نشہ اور سکر نہ پیدا ہوا ہو مثل شربت کے اُس کا پینا[2] جائز ہے، سلجوقی سلاطین جو عموماً سخت حنفی تھے[3]، وہ بھی اس قسم کی بے نشہ شراب کو پینا حلال سمجھتے تھے، لیکن سعدی جیسے تجربہ کار کے بقول،

---

[1] زکریا تبریزی شارح حماسہ کا واقعہ تراجم مین مذکور ہے،

[2] اسی زمانہ مین ابوسلیمان محمد بن طاہر سجستانی جس کی کتاب صوان الحکمۃ مشہور ہے، اس کے حال مین شہرزوری نے لکھا ہے،

وکان یتناول من الشراب المختلف علی مذهب ابی حنیفة لکونه حنفیا، [3] طبقات ... [illegible]

به نیم بیضه چو سلطان ستم روا دارد
زنند لشکریانش ہزار مرغ به سیخ

امرا اور اہل دربار اس بے نشہ شربت سے نشئہ شراب کے دور تک پہنچ جاتے تھے، عموماً منادمت یعنی سلطانی مصاحبت کے فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں شراب نوشی کے اصول و قواعد بھی لکھے گئے ہیں، امیر کیکاؤس نے (سنہ ۴۷۵ھ میں) اپنے قابوس نامہ میں جو اپنے بیٹے کے لیے نصیحت کے طور پر لکھی ہے، جہاں فرزند دلبند کو اور باتیں سکھائی ہیں شراب نوشی کے آداب بھی بتائے ہیں، خود خیام کی طرف اسی قسم کی جو کتاب نوروزنامہ کے نام سے منسوب ہے، اُس کے چودھویں باب میں شراب نوشی پر ایک مستقل فصل ہے، ذخیرۂ خوارزمشاہی جو سلطان علاؤ الدین خوارزم شاہ (۵۶۸ھ-۵۹۶ھ) کے لیے لکھی گئی ہے اُس کے مقالۂ چہارم بحث اول، کتاب سوم میں "غرض خردمندان در شراب" کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، سلطان کیخسرو سلجوقی کے عہد میں سنہ ۶۰۱ھ میں ابوبکر محمد بن علی راوندی نے راحۃ الصدور و آیۃ السرور کے نام سے سلجوقیون کی جو تاریخ لکھی ہے، اُس کے آخر میں (ص ۴۱۶-۴۲۰ گب) فصل فی الشراب بیان تحلیل و تحریم خمر. بیان تحلیل مثلث و مصنف و اشعار در وصف شراب، و منفعتها، و مضرتهای شراب کا بیان ہے۔

خود خیام کی زندگی میں عربی کے مشہور ادیب و عالم ابو الحسن علی بن حسن باخرزی، (المتوفی ۴۶۷ھ) نے دمیۃ القصر و عصرۃ اہل العصر کے نام سے شعراء کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس میں جام و بادہ کی بزم رنگین کے اکثر منظر سامنے سے گذرتے ہیں، حالانکہ وہ نظام الملک جیسے

منشی وزیر کے لیے لکھی گئی ہے، باخرزی اس کتاب مین اپنے ایک عزیز دوست محمد بن ابی نصر شاعر کا ذکر کرتا ہے، جو اُس کو اپنی لخت جگر اولاد کی طرح پیارا تھا اور جو اس کا و قرینی علی الشراب ہم پیالہ بھی تھا، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ

ودارت فی المجلس کاس متلاطمة	اور مجلس مین اُن موجین مارنے والے پیالون
الامواج، مائیة الجوهر ناریة	کا دور ہوا جنکا جوہر آبی اور مزاج آتشین تھا
المزاج، فتبادرتها جماعة الشرب	تو پینے والون کی جماعت نے اُن پر جھپٹا مارا،
وجعلوا نعالهم اقراط الانامل	اور اپنے جوتون کو اپنی انگلیون کی بالیان
بدارًا الی الباب ومد الیها	بنا کر (یعنی جلدی مین جوتے ہاتھ مین لیکر)
راحته وقرع بها جبهته و	دروازہ کی طرف جھپٹکر بھاگے لیکن یہ شخص
عمر بطول مقامه فی المجلس	اُسی طرح بیٹھا رہا، اُس نے اپنا ہاتھ بڑھایا
جنبته، فقلت	اور اُس پیالہ سے اپنی پیشانی ٹھونکی اور مجلس
	مین دیر تک بیٹھکر اپنے پہلو کو آباد کیا، تو مین نے یہ...

یا حبذا الکاس لا یستطیع حاملها   یمشی ولا اشجع الشراب یقربها

ہاے وہ پیالہ جس کا اٹھانے والا اب چل نہین سکتا   اور بہادر سے بہادر پینے والا بھی اسکے قریب نہین جا سکتا

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی اس عمومیت اور کثرت کے باوجود لوگ چھپکر پیتے تھے اور اظہار سے ڈرتے تھے، یہ عین خیام کے عہد کا واقعہ ہے، ابوبکر راوندی کی راحة الصدور سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے عصر (سنہ ۵۹۹ھ سنہ ۶۰۱ھ) کے پس و پیش زمانہ مین شراب

کی مدح و توصیف مین اس کثرت سے شعر کہے گئے تھے کہ

"ودر وصف شراب ہیچ بابے نہ گذاشتند تا بد آنجا کہ در وصف ظرفہائے آن تازی و پارسی شعرہا گفتہ اند" (صفحہ ۴۲۵ گب)

خیام کے کمسن معاصر حکیم سنائی (المتوفی ۵۴۵ھ) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین شراب نوشی گویا حکیم و فلسفی ہونے کی سند تھی، سنائی نے خراسان کے قاضی محمد بن منصور کی مدح مین جو ترکیب بند لکھا ہے، اسمین قاضی القضاۃ خراسان کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ اے سنائی تم حکیم بھی نہین، اگر حکیم ہوتے تو شراب پیتے، سنائی جواب مین کہتے ہین کہ اگر مین مست شراب ہو کر حکمت پاؤن تو بے عقل گدہا کیون نہ بنجاؤن، اس حکمت پر خاک پڑے جو شراب کے بغیر ٹھہر نہ سکے، شعر یہ ہین،

وآنکہ گفتی کہ در تو ہیچ حکمت نیست زانک ... چون حکیمانت نہ بینیم ساعتی مست و خراب
گویم او را بلکہ تا من خر نبوم بس بیخرد ... خاک بر سر حکمتی را کو نپاید بے شراب

(کلیات سنائی، مطبوعہ بمبئی، صفحہ ۱۳۱)

لیکن حقیقت مین یہ ریاکار حکیمون کا طریقہ تھا، ورنہ حقیقی حکیمون نے ہمیشہ شراب خواری کو بیخردی اور عقل فروشی سے تعبیر کیا ہے، اور اس سے کلیتہً پرہیز کیا ہے، ابوالعلاء معری المتوفی سنہ ۴۴۹ھ جو پانچوین صدی کا بہت بڑا زاہد و حکیم تھا، اور عربی مین رباعیات کی طرح لزومیات کا بانی ہے، جنمین خیام کی طرح اُس نے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات ظاہر کئے ہین، اُس نے اپنے اشعار مین ہمیشہ اسکی ہجو اور مذمت کی ہے،

بہرحال چونکہ آب و ہوا اور ساری فضا مین شراب کا نشہ بھرا تھا، اس لیے زاہد و عابد اور عالم و فاضل سے لیکر رند و آزاد تک اگر شراب پیتا نہ تھا تو شراب بولتا ضرور تھا، اور گل و بلبل کی طرح شراب و جام بھی تشبیہات و استعارات کا ضروری جزو بنگئے تھے، اسلامی شاعری کی ترکیب مین شراب کی آمیزش اس طرح ہوئی کہ بنی امیہ کے دربار مین بعض عرب عیسائی شعراء داخل تھے، ان مین مشہور نام اخطل کا ہے، یہ شراب پیتے بھی تھے اور شراب کے مضامین بھی نظم کرتے تھے، بنو عباس کا دور آیا تو یہ رنگ اور تیز ہوگیا، اور خصوصیت کیساتھ ہارون الرشید کے درباری شاعر ابو نواس نے خمریات کی بنیاد ڈالی، اُس کے خمریہ اشعار آج تک وہی اثر رکھتے ہین، فارسی شاعری اسی زمانہ مین پیدا ہوئی اس لیے اُس کو تو گھٹی ہی مین شراب ملی چنانچہ آج تک فارسی شاعری اس نشہ سے چور ہے، کبھی وہ شراب معرفت تھی، کبھی مے محبت بنی، اور آج بادۂ وطن ہے، وہ لوگ جنھون نے شراب کبھی چھوئی بھی نہین، جب شعر کہنے لگتے تھے تو کم از کم لفظون مین اس کا خیالی لطف ضرور اٹھا لیتے تھے، یہان تک کہ بارہوین صدی ہجری کے اقراری بادہ نوش شاعر غالب کو یہ کہنا پڑا:

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو — بنتی نہین ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

زاہد مرتاض سلطان ابو سعید ابو الخیر، جو یقیناً اس کے مزہ تک سے واقف نہ تھے، انکی زبان مین بھی کبھی کبھی اس کا لطف ملتا ہے، کہتے ہین،

زان مے کہ عزیز جانِ مشتاقان ست (کہ بی لاہو) ۳۴ — یک جرعہ بصد ہزار جان نتوان یافت
زان مے خوردم کہ روح پیمانۂ اوست — زان مست شدم کہ عقل دیوانۂ اوست

(الیفؒ ۴۴)

گر سبحۂ صد دانہ شماری خوب است (کرپی لاہو ۱۵۴) در جام مے از کف نگذاری خوب است

راہیست ز کعبہ تا بمقصد پیوست از جانب میخانہ رہ دیگر ہست

اما رہ میخانہ ز آبادانی (" " ۴۳) راہیست کہ کاسہ می دو دست بدست

اسی طرح اور دوسرے سخنگو صوفیان صافی کے میکدۂ سخن مین بھی یہ جوش مستی نظر آتا ہے، اس سبب سے یہ فیصلہ مشکل ہے کہ خیام جس شراب کا متوالا تھا وہ کونسی شراب ہے، اس کے ساتھ اس مقدمہ کو بھی شامل کیجیے کہ خیام کے جس قدر قدیم اور مستند سوانح نگار ہین اُن مین سے کسی نے خیام کی بادہ پرستی و میخواری کا ذکر کیا معنی اشارہ تک نہین کیا ہے، یہانتک کہ کاتب اصفہانی قفطی اور ابن دایہ جو خیام کے دشمن تھے، اور جنھون نے اس پر الحاد و طبیعت پرستی کا الزام لگایا ہے، انھون نے بھی اسکے اس "وصف" کا تذکرہ نہین کیا ہے، اب صرف رباعیات کے حوالہ سے جن کی نسبت اور تعیین بہت کچھ مشکوک ہے، اُس کو بادہ نوش کہنا مشکل ہے، اُس کی رباعیون کی صحت کا اگر یقین بھی کر لیا جائے، تو بھی یہ عامیانہ خیال درست نہین کہ اسکی ہر رباعی مین شراب سے وہی "تلخوش" مراد ہے، جو صوفیون کے محاورہ مین "ام الخبائث" ہے، اس لیے اسکی ہر اس رباعی کو جس مین بادہ و جام و ساقی کا ذکر ہے، تنہا شراب خانہ خمار نہین کہہ سکتے،

خیام کے میکدۂ سخن مین شراب کی جتنی بوتلین ہین، صاحب ذوق کی نظر اندازہ کرتی ہے کہ وہ یکسان نوعیت کی نہین ہین، اسکی خمریہ رباعیان عموماً حسب ذیل چار عنوانون پر منقسم ہین، چنانچہ ہم ذیل مین اُن تمام رباعیون کو جو خیام کیطرف منسوب ہین صحیح مانکر اُنپر اس حیثیت سے ایک نظر ڈالتے ہین

شراب عاریت سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مجموعۂ رُباعیاتِ خیام مین جو خمریہ رُباعیان ہین کیا وہ حقیقت مین اسی بدمست شاعر کی ہین؟ جب تک یہ فیصلہ نہ ہو، وہ اس جرم کا مجرم نہین قرار پا سکتا۔ آوارہ گرد رُباعیات جو خیام اور دوسرے شعرا کے مجموعون مین یکسان ملتے ہین اور اُن کی اصلی ملکیت کا فیصلا اب کسی عدالت سے نہین ہو سکتا اُن کی تعداد گو سَو سے زیادہ ہے، مگر اُن کو اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُن کی بڑی تعداد خمریات کی ہے، یہ "مفت کی شراب" خیام کے خمکدہ مین آکر کیونکر شامل ہو گئی؟ یہ معما حل طلب ہی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی کو شراب کی کوئی گرم رباعی ملی، اُس نے وہ پیالہ خیام کے میکدہ مین لاکر رکھدیا، چنانچہ خیام کے خمریات مین تینتیس سے زیادہ ایسی رباعیان شامل ہین جنکی نسبت مشکوک، اور ملکیت مجہول ہے،

زوکووسکی نے خیام کی (۸۲) مشکوک آوارہ گرد رُباعیان جمع کی ہین، اُن مین (۴۲) رُباعیان یعنی قریباً نصف حصہ خمریات سے متعلق ہین، یہ رُباعیان مختلف شعرا کی طرف نسبت رکھتی ہین، اور با اینہمہ یہ سب خیام کے نامۂ اعمال مین داخل کر دی گئی ہین اور وہ حسب ذیل ہین؛

آمد سحری ندا ز میخانۂ ما ۱ کے رند خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پُر کنیم پیمانہ ز می زان پیش کہ پر کنند پیمانۂ ما

چون عہدہ نمی شود کسی فردا را ۲ حالی خوش کن تو این دلِ شیدا را
می نوش بنورِ ماہ، ای ماہ کہ ماہ بسیار بگردد و نیابد ما را

عاشق ہمہ سال مست و شیدا بادا ۳ دیوانہ و شوریدہ و رسوا بادا

در هشیاری غصهٔ هر چیز خوریم — چون مست شویم هر چه بادا بادا

۴ مائیم نهاده سر به فرمان شراب — جان کرده فدای لب خندان شراب
هم ساقی ما حق صراحی در دست — هم بر لب ساغر آمده جان شراب

۵ امروز که نوبت جوانی من است — می نوشم از آن که کامرانی من است
عیبش مکنید از آنکه تلخ است خوش است — تلخ است از آن که زندگانی من است

۶ می در کف من نه که دلم در تابست — وین عمر گریزپای چون سیمابست
برخیز که بیداری دولت خوابست — برخیز که آتش جوانی آبست

۷ می خوردن من نه از برای طربست — نز بهر فساد و ترک دین و ادبست
خواهم که ز بیخودی بر آرم نفسی — می خوردن و مست بودنم زین سببست

۸ ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست — بی بادهٔ ارغوان و می نتوان زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست — تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست

۹ چون بلبل مست راه در بستان یافت — روی گل و جام باده را خندان یافت
آمد به زبان حال در گوشم گفت — دریاب که عمر رفته را نتوان یافت

۱۰ مهتاب به نور دامن شب بشکافت — می خور که دمی چنین نه توانی یافت
خوش باش و براندیش که مهتاب بسی — اندر سر خاک یک بیک خواهد تافت

۱۱ من می خورم و هر که چو من اهل بود — می خوردن او نزد خدا سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می دانست — گر من نخورم علم خدا جهل بود

حالِ گل و مل باده پرستان دانند ۱۲ نه تنگدلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبران معذورند ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

زان پیش که نامِ تو ز عالم برود ۱۳ می خور که چو می رسد ز دل غم برود
بگشای سرِ زلف بتی بند ز بند زان پیش که بند بندت از هم برود

عمرت تا کی بخود پرستی گذرد ۱۴ یا در پیِ نیستی و هستی گذرد
می نوش که عمری که اجل در پیِ اوست آن به که بخواب یا بمستی گذرد

گویند بهشت و حورِ عین خواهد بود ۱۵ وانجا می ناب و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست آخر نه بعاقبت همین خواهد بود

می خور که ز دل کثرت و قلت ببرد ۱۶ واندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیائی کز او یکمن بخوری هزار علت ببرد

می خواره اگر غنی بود عور شود ۱۷ وز عربدهٔ اش جهان پر از شور شود
در حقهٔ لعل از آن زمرد ریزم تا دیدهٔ افعیِ غمم کور شود

هان تا ننهی بر تنِ خود غصه و درد ۱۸ تا جمع کنی سیم سفید و زر زرد
زان پیش که گرد دو نفس گرم تو سرد با دوست بخور که دشمنت خواهد خورد

ایام جوانی است شراب اولی تر ۱۹ با خوش پسران بادهٔ ناب اولی تر
این عالمِ فانی چو خرابست به آب از باده در او مست و خراب اولی تر

آن لعل در آبگینهٔ ساده بیار ۲۰ وان محرم و مونس هر آزاده بیار

چون میدانی که عالمی آمده خاک — باد است دو روز بگذرد، باده بیار

بر روی گل از ابر نقابست هنوز ۲۱ در طبع دلم میل شرابست هنوز
در خواب مرو چه جای خوابست هنوز — جانا می خور که آفتابست هنوز

کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز ۲۲ تکبیر همی زنیم بر پنج نماز
هرجا که صراحیست ما را بینی — گردن چو صراحی سوی آن کرده دراز

این صبح دمید و دامن شب شد چاک ۲۳ برخیز و صبوح کن چرایی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمد — او روی بما کرده و ما روی بخاک

آن به که بجام باده دل شاد کنیم ۲۴ وز آمده و گذشته کم یاد کنیم
وین عاریتی روان زندانی را — یک لحظه ز بند عقل آزاد کنیم

در پای اجل چو من سرافگنده شوم ۲۵ در دست اجل چو مرغ پرکنده شوم
زنهار گلم بجز صراحی مکنید — باشد که ببوی می دمی زنده شوم

صبح است دمی بر می گلرنگ زنیم ۲۶ وین شیشهٔ نام و ننگ بر سنگ زنیم
دست از امل دراز خود باز کشیم — در زلف دراز و دامن چنگ زنیم

من باده خورم ولیک مستی نکنم ۲۷ الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چه بود — تا همچو تو خویشتن پرستی نکنم

هرگه که درین سبز طربناک شویم ۲۸ مانندهٔ سبز خنگ افلاک شویم
با سبز خطان سبز خورم در سبزه — زان پیش که زیر سبزه در خاک شویم

آن جسم پیالہ مین بجان آبستن ۲۹ ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم بادہ از غایت لطف آبیست باتش روان آبستن

ساقی می خوشگوار بر دستم نہ ۳۰ وان بادہ چون نگار بر دستم نہ
آن می کہ چو زنجیر بپیچید بہم دیوانہ و ہوشیار بر دستم نہ

افتاد مرا با می و مستی کاری ۳۱ خلقم بچہ میکنند ملامت باری
ای کاش کہ ہر حرام مستی کردی تامن بجہان ندیدمی ہشیاری

ای گل تو بروی دلربا می مانی ۳۲ وی مل تو بلعل جانفزا می مانی
ای بخت ستیزہ گار ہر دم با من بیگانہ تری و آشنا می مانی

شمع است و شراب و ماہتاب ای ساقی ۳۳ شاہد بینی چو لعل ناب ای ساقی
از خاک مگو این دل پر آتش را بر باد مدہ بیار آب ای ساقی

یہ تمام رُباعیان خیام کے میخانہ کی سب سے زیادہ تیز و تند شراب ہین، مگر جب اُن کا خیام کی طرف انتساب تحقیقات سے تمامتر مشکوک ثابت ہوتا ہے، تو اُن سے جو ہلکی ہین، اُن کی نسبت کسی کو کیا وثوق ہوسکتا ہے۔

خیام کی شراب عاریت کی ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسکی ایک ہی رباعی کی مختلف عبارتین ہین، ایک بالکل سادہ و معصوم ہے، مگر اسی کے دوسرے نسخہ مین شراب کی آمیزش کردی گئی ہے، اب نہین معلوم کہ غریب خیام کا اصلی خیال کون ہے، مطبوعہ کاویانی نسخہ مین ایک رُباعی ہے،

۱

صحرا رُخِ خود با بر نوروز نشست — برخیز بجامِ بادہ کن عہد درست
با سبزہ خطی بسبزہ زاری می خور — بر یاد کسی کہ سبزہ از خاکش رست

یہ مطبوعاتِ بمبئی مین یون ہے،

صحرا رخِ خود زابر نوروزی شست — ۲ — این دہرِ شکستہ دل بہ تو گشت درست
مین سبزہ خطی و سبزہ زاری و مئ — ای بیخبرا کہ سبزہ از خاک تو رست

پھر یہی رباعی دلیسنہ کے قلمی نسخہ مین ایک اور طرح سے بھی ہے،

صحرا رُخِ خود با بر نوروز نشست — ۳ — وین دہرِ شکستہ دل بنو گشت درست
مین سبزہ خطی بسبزہ زاری می بین — ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

غور کیجئے کہ پہلی قرارت مین "جامِ بادہ" اور کسی "سبز خط" کے ساتھ کسی "سبزہ زار" مین مصروف مے نوشی" ہونے کی تعلیم ہے، تاکہ اس مرحوم مرنے والے کی یاد آئے، جسکی خاک سے یہ سبزہ اگا ہے دوسری مین ابر نوروز سے صحرا کے منہ دھل جانے اور دہر کی دل شکستگی کے دور ہو جانے کا گو ذکر ہے، مگر تیجہ مین صرف "سبزہ زار" اور "سبزہ خط" اور "مئ" کے نام رہ گئے ہین، نوشانوش اور گرمیِ جوش کا ذکر نہین، اور تیسری مین ان مین سے کچھ نہین بچا تا اور مضمون سراسر فنا و انقلاب حوادث کی تصویر ہے، اب کون کہہ سکتا ہے کہ حکیم خیام نے اصل مین کیا کہا تھا، اور بادہ پرستون نے اس کو کیا کر دیا،

شراب اخلاص | خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل مین بند ہے، چونکہ زہاد و عباد کے

نزدیک بادہ و می، رندی و اوباشی کی علامت سمجھی جاتی تھی اور یہ زہاد و عباد تمامتر تلبیس و مکر و زور و فریبِ خلق مین مبتلا رہتے تھے اس لیے صوفی شعرا مین یہ رسم سی ہو گئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نکوکاری کے معنون مین، اور تسبیح و سجادہ و دستار کو جو زہاد و عباد کی ظاہر فریب علامات ہین تلبیس و نفاق کے معنون مین بولین، خیام کی بھی بہت سی رباعیون مین یہی شراب بھری ہے،

۱
ما افسرِ خان و تاج کے بفروشیم — دستارِ قصب بیانگِ نے بفروشیم
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است — ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

۲
تا بتوانی میل برندان می کن — بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
بشنو سخنانِ عمرِ خیامی — می میخور و رہ میزن و احسان می کن

۳
دل فرق نمی کند ہمی دانہ ز دام — رائیش بمسجد ست و رائیش بجام
با این ہمہ ما و می و معشوق مدام — در میکدہ پختہ بہ کہ در صومعہ خام

۴
با تو بخرابات اگر گویم راز — بہ زانکہ بمحراب کنم بے تو نماز
ای اوّل و آخر خلقان ہمہ تو — خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

۵
سنت مکن و فریضہا را بگذار — وین لقمہ کہ داری ز کسان باز مدار
غیبت مکن و دلِ کسے را آزار — در عہدہ آن جہان منم، بادہ بیار

۶
آنانکہ اساسِ کار بر زرق نہند — آیند و میانِ جان و تن فرق نہند
بر فرق نہم خروسِ می را پس ازین — گر ہمچو خروس ارّہ بر فرق نہند

آنہاکہ فشردۂ نبیذ نابند ۷ وآنہاکہ بشب ہمیشہ در محرابند

بر خشک کسی نیست ہمہ در آبند بیدار یکیست، دیگران در خوابند

یہ کل رباعیان بوڈلین نسخہ سے ہین،

عمریست کہ مداحی می وردِ منست ۸ واسباب می است انچہ در گردِ منست

زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

(ادیبہ)

عقل سے مراد ہشیاری ہے یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری اور عدم مستی پر ناز ہے، جو اسکی استاد ہے تو ہم رندون کے نزدیک عقل و ہشیاری بیکار چیز ہے، وہ ہماری شاگرد ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری پر ناز ہے تو ہم کو اپنی سرمستی پر،

یک جرعۂ می زملکِ کاوس خوش است ۹ وز تختِ قباد و ملکتِ طوس خوش است

ہر نالہ کہ عاشقے بر آرد بسحر از نعرۂ زاہدانِ سالوس خوش است

(ادیبہ) (دگر)

می خوردن و گردِ نیکوان گردیدن ۱۰ بہ زانکہ بزرقِ زاہدی ورزیدن

(دگر)

گر عاشق و مست دوزخی خواہد بود پس روی بہشت کس نخواہد دیدن (کاویانی)

خشتِ سرِ خم زملکتِ جم خوشتر ۱۱ بوی قدح از غذای مریم خوشتر

آہِ سحری ز سینۂ خماری از نالۂ بوسعید و ادہم خوشتر

(")

ننگے است بنامِ نیک مشہور شدن ۱۲ عارست زجورِ چرخ رنجور شدن

خمار بوی آبِ انگور شدن بہ زانکہ بزہد خویش[1] مشہور شدن

(")

[1] اس رباعی کے قافیے مشکوک معلوم ہوتے ہین،

من بادہ خورم ولیک مستی نکنم ۱۳ الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چہ بود تا ہمچو تو خویشتن پرستی نکنم

ای مفتی شہر از تو پرکار تریم ۱۴ با این ہمہ مستی از تو ہشیار تریم
تو خون کسان خوری و ما خون رزان انصاف بدہ کدام خونخوار تریم

ما خرقۂ زہد در سر خم کردیم ۱۵ وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درون میکدہ دریابیم عمری کہ درون مدرسہ گم کردیم

تا چند ملامت کنی ای زاہد خام ۱۶ ما رند و خراباتی و مستیم مدام
تو در غم تسبیح و ریا و تلبیس ما با می و مطربیم و معشوقہ بکام

از بادہ شود تکبر از سر ہا کم ۱۷ وز بادہ شود کشادہ بند محکم
ابلیس اگر ز بادہ خوردے یکدم کردی دو ہزار سجدہ پیش آدم

بادۂ حقیقت خیام کے پیالہ مین ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام "بادۂ حقیقت" ہے، وہ شراب کو غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت، روح حق، جذبۂ روحانی، اور معرفت قلب کے معنون مین بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو یہی دنیا کی مکدر شراب سمجھتے ہین وہ ذرا اس مئ صافی پر ایک نظر ڈالین کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جاسکتی ہے؟ اُسکا مجاز خود اسکی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے۔

قرآن کہ مہین کلام خوانند اورا ۱ گہ گاہ، نہ بر دوام خوانند اورا
در خط پیالہ آیتے ہست مقیم کاندر ہمہ جا مدام خوانند اورا

اس رباعی کی بنیاد گو "مدام" کے ایہام لفظی پر قائم ہے، جس کے معنی ہمیشہ کے بھی ہین، اور شراب کے بھی ہین، اسی طرح "خوانند" کے معنی پڑھنے کے بھی ہین اور نام لینے کے بھی ہین، پیالہ مین شراب کے پیمانہ کے لیے خط یعنی نشانات بنے رہتے تھے، تاکہ ہر خط سے شراب کی مقدار کا اندازہ ہوسکے اور پینے والا اندازہ سمجھکر پیے، اب اس مطلب مین کہ قرآن جس کو لوگ "کلام پاک" کہتے ہین، لوگ اُس کو کبھی کبھی پڑھتے ہین، ہمیشہ نہین، لیکن شراب کے پیالہ مین جو خط ہے اُس مین ایک آیت ہے، جس کو لوگ "مدام" پڑھتے ہین یا جس کو "مدام" (شراب) کہتے ہین، ظاہر ہے کہ کوئی ندرت نہین، اور نہ یہ ضلع جگت حکیم خیام کے کہنے کی چیز ہے، اس رُباعی کا مطلب اس سے بالکل الگ اور بہت بلند ہے، شراب اگر شرابِ معرفت ہے تو پیالہ عارف کا دل ہے، کہتا یہ ہے کہ قرآن ایسا کلامِ الٰہی ہے جس کو لوگ کم پڑھتے ہین، مگر عارف کے سینہ مین جو صحیفۂ دل ہے جسمین آیتِ الٰہی ہمیشہ کے لیے مقیم ہے، اسکو ہر جگہ آسانی کے ساتھ ہر شخص پڑھ سکتا ہے،

می خور کہ زتو کثرتِ علت ببرد ۲ واندیشۂ ہفتاد و دو ملت ببرد
پرہیز مکن زکیمیائے کہ ازو یک جرعہ خوری ہزار علت ببرد

علت دو معنون مین آتا ہے، ایک سبب کے معنی مین، اور دوسرے بیماری کے معنی مین، پہلے مصرع مین سبب مراد ہے اور چوتھے مین بیماری، ظاہر بین کو دنیا مین ہزارون متفرق اسباب وعلل کارفرما نظر آتے ہین، مگر ایک عارف کو صرف اس کثرت مین بھی وحدت نظر آتی ہے، علل و اسباب کی کثرت مین بھی اُس کو حقیقی اور اصلی علۃ العلل ایک ہی معلوم ہوتی ہے

اس کے سوا دوسرے اسباب وعلل ثانوی، اور اسی ایک اصلی علۃ العلل (خداوند تعالیٰ) کے خود معلول ومحکوم معلوم ہوتے ہیں۔ اگر کسی کو یہ حقیقی علۃ العلل نظر آنے لگے، تو دوسرے ثانوی اسباب وعلل جو عام لوگوں کو اصلی معلوم ہوتے ہیں محض فریب نظر آنے لگیں،

ظاہر ہے کہ وہ شراب جس سے اس کثرتِ علل کا فریب کھل جائے، اور بہتر فرقوں کے اختلافات مٹ جائیں، اور اس کے ایک گھونٹ سے (شک وتذبذب) کی ہر بیماری دور ہوجائے کونسی شراب ہو سکتی ہے؟

۳
زان می کہ حیات جاودانی ست بخور — سرمایۂ لذتِ جوانی ست بخور
سوزندہ چو آتش است لیکن غم را — سازندہ چو آبِ زندگانی ست بخور

وہ شراب جس سے "حیاتِ جاودانی" ملے، خانۂ خمار کی شراب نہیں ہو سکتی، یہ صرف عرفان وعشقِ حقیقی کی شراب ہو سکتی ہے، جس کو کوئی پاکر حیاتِ جاودانی پا سکتا ہے، اور جو ہر فانی کے غم کو جلا کر، باقی کی مسرت جاوید بخش سکتی ہے،

۴
ہر توبہ کہ کردیم شکستیم دگر — بر خود درِ نام وننگ بستیم دگر
عیبم مکنید اگر کنم بیخودئے — کز بادۂ عشق مست ہستیم دگر

اس میں تو اس بادۂ عشق کی صاف تصریح ہے،

۵
من ظاہرِ نیستی وہستی دانم — من باطنِ ہر فراز وپستی دانم
با این ہمہ از دانشِ خود شرمم باد — گر مرتبۂ ورائے مستی دانم

اس ادعائے علم کے ساتھ یہ اعترافِ جہل کسی مست کا کام ہے؟ یہ مستی بھی بادۂ انگور کا

نہین، شراب ظہور کا نتیجہ ہے،

یہ پانچ رُباعیان بوڈلین نسخہ کی ہین، دو اور رُباعیان وینسہ کے نسخہ کی ہین اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین بھی موجود ہین،

آن بادہ کہ قابلِ صورہاست بذات ۶ گاہے حیوان می شود و گاہے نبات
تاظن نبری کہ نیست گردی، ہیہات موصوف بذاتست اگر نیست صفات

سیال چیز کی خود کوئی شکل نہین ہوتی، جس ظرف مین رکھو وہی شکل پیدا ہوجائے گی، شرابِ سیال کو پیالہ، صراحی، جرّہ، خم جس ظرف مین رکھو ویسی ہی صورت اختیار کریگی، اس تمہید کے بعد وہ کہتا ہے کہ وجودِ مطلق وہ شراب ہے جو مختلف صورتون مین جلوہ گری کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی وہی ایک وجودِ مطلق حیوان کے قالب مین حیوان، نباتات کے قالب مین نبات اور انسان کے قالب مین انسان بنجاتا ہے، عالم کے یہ گوناگون موجودات اُس کے صفات اور شئون کے مختلف مظاہر ہین، اگر یہ مظاہر کُل کے کُل فنا بھی ہوجائین، تو بھی وجودِ مطلق فنا نہین ہوسکتا کہ وہ اپنی ذات کیساتھ آپ موصوف ہوکر قائم رہیگا،

روحی کہ منزہ است ز آلایش خاک ۷ مہمانِ تو آمدست از عالم پاک
میدہ تو بباد ۂ صبوحی مددش زان پیش کہ گوید انعم اللہ مساک

(کادیانی)

عالم بالا کی وہ پاک وصاف روح، جو اس عالم ارضی مین انسانون کے پاس مہمان اُتری گیا اُس کی مہمان نوازی کسی خمار کے ہاتھون کی کھچی ہوئی بادۂ صبوحی سے ہوسکتی ہے، یا اُس بادۂ سحری سے جس کی مستی کا اُتار قیامت تک ممکن نہین،

کادیانی مین ہے،

ماعاشق و آشفتہ و مستیم امروز ۸ درکوئی بتان بادہ پرستیم امروز
از ہستی خویشتن بکلی رستہ پیوستہ بمحراب الستیم امروز

محرابِ الست مین بیٹھکر جو شراب پی جاسکتی ہے، وہ غور کیجئے کونسی ہوسکتی ہے؟

دوامِ بیخودی

خیام کی اکثر خمریات کا ماحصل، ہمارے سنجیدہ سرخوش غالب کے صرف ایک شعر مین ادا ہوسکتا ہے،

مے سے غرض نشاط ہے کس رو سیاہ کو یک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہئے

خیام کی اکثر خمریہ رباعیون کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی کشاکش اور دنیا کے مصائب فلسفہ کے پیچیدہ شکوک، آخرت کے خوف، ہر چیز کا علاج، روحانی سرمستی، اور رضا بتقدیر کی شراب ہے، کہ نہ ہمارے غور و فکر اور جدوجہد سے کوئی ناقابلِ حل پیچیدگی حل ہوسکتی ہے، نہ آج کی مشکل دور ہوسکتی ہے، اور نہ کل کی مصیبت ٹل سکتی ہے، وہ خود کہتا ہے،

می خوردنِ من نہ از برای طرب است ۱ نز بہر نشاط و ترک دین و ادب است
خواہم کہ دمے زخویشتن بازرہم[1] می خوردن و مست بودنم زان سبب است

دریاب کہ از روح جدا خواہی رفت ۲ در پردۂ اسرار خدا خواہی رفت
خوش باش ندانی کہ کجا آمدۂ می نوش ندانی کہ کجا خواہی رفت

---

[1] موافق متن کادیانی برلن نمبر ۹۰، بمبئی گلزار حسنی مین اس کا تیسرا مصرع یون ہے، ع
"خواہم کہ بہ بیخودی برآرم نفسے"
نسخۂ دیسنہ مین دوسرے مصرع مین "نشاط" کی جگہ "فساد" ہے اور چوتھے مصرع مین بمبئی کی طرح "زان" کی جگہ "زین" ہے،

می خور که تنت بخاک در ذره شود ۳ خاکت پس ازان پیاله و جره شود
از دوزخ و از بهشت فارغ می باش عاقل بچنین خبر چرا غره شود

می ده که دل ریش مرا مرهم اوست ۴ سودازدگان عشق را همدم اوست
پیش دل من خاک یکی جرعه بهاست از چرخ که کاسهٔ سر عالم اوست

چون عمر بسر رود چه بغداد و چه بلخ ۵ پیمانه چو پر شود چه شیرین و چه تلخ
می خور که پس از من و تو این ماه بسی از سلخ بغره آید از غره بسلخ

مائیم و می و مصطبه و تون خراب ۶ فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامه پر درد شراب آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست ۷ زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست می خور که چنین فسانها کوته نیست

می خور که بزیر گل بسی خواهی خفت ۸ بی مونس و بی حریف و بی همدم جفت
زنهار بکس مگو تو این راز نهفت هر لاله که پژمرد نخواهد بشگفت

اندر ره عقل پاک می باید شد ۹ در چنگ اجل هلاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو فارغ منشین آبی در ده که خاک می باید شد

این قافلهٔ عمر عجب می گذرد ۱۰ دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری در ده قدح باده که شب می گذرد

زان پیش که بر سرت شبیخون آرند ۱۱ فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند

تو زر نۂ ای غافلِ نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند

۱۲ هر جرعه که ساقیش بخاک افشاند — در دیدهٔ گرم آتشِ غم بنشاند
سبحان الله تو باده می پنداری — آبی که ز صد درد دولت برهاند

۱۳ برخیز و دوای این دلِ تنگ بیار — آن بادهٔ مشکبوی گلرنگ بیار
اجزای مفرحِ غم ار می خواهی — یاقوت می و بریشم چنگ بیار

۱۴ زان می که حیاتِ جاودانی ست بخور — سرمایهٔ لذت جوانی است بخور
سوزنده چو آتش است لیکن غم را — سازنده چو آبِ زندگانی است بخور

۱۵ تا کی ز ابد حدیث و تا کی ز ازل — هنگامِ طرب شراب را نیست بدل
بگذشت ز اندازهٔ من علم و عمل — هر مشکل را شراب گرداند حل

۱۶ برخیزم و عزم بادهٔ ناب کنم — رنگِ رخِ خود برنگِ عناب کنم
این عقل فضول پیشه را مشتی می — بر روی زنم چنانکه در خواب کنم

۱۷ چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — بی ساقی و معشوق عذابیست الیم
تا کی ز قدیم و محدث ای مردِ حکیم — چون من رفتم، جهان چه محدث چه قدیم

۱۸ نتوان دلِ شاد را بغم فرسودن — وقتِ خوشِ خود بسنگِ محنت سودن
کس غیب چه داند که چه خواهد بودن — می باید و معشوق و بکام آسودن

۱۹ از درسِ علوم جمله بگریزی به — واندر سرِ زلفِ دلبر آویزی به
زان پیش که روزگار خونت ریزد — تو خونِ صراحی بقدح ریزی به

ای من در میخانه به سبلت رفته ۲۰ ترک بد و نیک هر دو عالم گفته
گر هر دو جهان چو گوی افتد به کوی بر من بجوی چو مست باشم خفته

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه ۲۱ وین عمر بخوشدلی گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلومم نیست کین دم که فرو برم برآرم یا نه

تن در غم روزگار بیداد مده ۲۲ مارا ز غم گذشتگان یاد مده
دل جز بسمن بری پری زاد مده بی باده مباش و عمر بر باد مده

ای دل تو باسرار معما نرسی ۲۳ در نکتهٔ زیرکان دانا نرسی
اینجا بمی و جام بهشتی می ساز کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

در ده می لعل لاله گون صافی ۲۴ بگشای ز حلق شیشه خون صافی
کامروز برون ز جام می نیست مرا یک دوست که دارد اندرون صافی

ای آمده از عالم روحانی تفت ۲۵ حیران شده در چار و پنج و شش و هفت
می خور که جز جوانی اندر گل خفت کم خور غم عالمی که چون رفتی رفت

ترکیب طبایع چو بکام تو دمیست ۲۶ خوش باش اگر چه بر تو هر دم ستمیست
با اهل خرد نشین که اصل تن تو گردی و شراری و نسیمی و نمیست

می خوردن و شاد بودن آیین منست ۲۷ فارغ بودن ز کفر و دین دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست گفتا دل خرم تو کابین منست

می بر کف من نه که دلم در تابست ۲۸ وین عمر گریز پای چون سیمابست

برخیز کہ بیداری دولت خوابست — دریاب کہ آتش جوانی آبست

---

۲۹ درنالۂ قرابہ قلقل مئی چہ خوشست — وین زاری زار نالۂ نی چہ خوشست

دربربت دلفریب و در سر می ناب — فارغ ز غم زمانہ ہی ہی چہ خوشست

---

۳۰ چون نیست حقیقت و یقین اندر دست — نتوان بامید شک ہمہ عمر نشست

ہان تا ننہیم ساغر بادہ ز دست — در بیخبری مرد چہ ہشیار چہ مست

---

۳۱ ای دل چو زمانہ می کند غمناکت — ناگہ برون ز تن رود روان پاکت

بر سبزہ نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش کہ سبزہ بردمد از خاکت

---

۳۲ عمریست کہ مداحی می ورد منست — واسباب می است ہرچہ در گردنست

زاہد اگر استاد تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استاد تو شاگرد منست

---

۳۳ قدر گل و مل بادہ پرستان دانند — نہ تنگدلان و تنگدستان دانند

از بیخبری بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوہ کہ مستان دانند

کادیانی اور دوسرے نسخون مین ہے، (ولیمہ)

۳۴ با سادہ رخان بادۂ ناب اولیٰ تر — واندر مستی دیدۂ پر آب اولیٰ تر

چون عالم دون بکس وفای نکند — از بادہ درو مست و خراب اولیٰ تر

ان تمام رباعیون پر جنمین بڑا حصہ بوڈلین نسخہ کے الف سے یا تک کا انتخاب ہے ایک نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوسکتا ہے کہ غم نصیب خیام جو اسرار کائنات کے ایک ایک تار نقاب کو توڑنے

کی ہمت کر کے تھک چکا تھا، اور دنیا کی وسیع آبادی میں ایک بھی اپنا ہمراز و ہمدم نہ پا سکا تھا، اور جس پر فنا و زوال اور مایوسی و ناامیدی کی گھٹا ہر چار طرف سے چھائی تھی، اُس کو اپنے لیے بہتر یہی معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی اس عقل و خرد اور علم و ہوش ہی کو گم کر دے جنھوں نے اسکو اس پیچ و تاب اور غم و الم میں مبتلا کر رکھا تھا،

انقلاب و فنا کی تشبیہات | لوگوں کو انکی رباعیوں میں رندی و میخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے جس میں وہ شراب و نورِ ماہ و صراحی و پیالہ اور گلِ کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر کرتا ہے، لیکن حقیقت میں وہ اُن سے پینے کا نہیں، بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے، یعنی ان کے ذریعہ سے وہ زوال و فنا اور تغیر کی تشبیہوں اور استعاروں کو ادا کرتا ہے، ان رباعیوں کو مستی و سرشاری سے کوئی تعلق نہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم آج، صیاد و باغبان و بہار و خزاں وغیرہ سے کام لیتے ہیں شلاً

۱
چون عہدہ نمی کند کسے فردا را | حالے خوش کن تو این دلِ شیدا را
مَی نوش بنورِ ماہ اے ماہ کہ ماہ | بسیار بجوید و نیابد ما را

۲
این کوزہ چو من عاشقِ زاری بودست | دراند رطلب روئے نگاری بودست
این دستہ کہ درگردنِ او می بینی | دستیست کہ درگردنِ یاری بودست

مقصود یہ ہے کہ اسی ایک مٹی کی صنعت گری ہے کہ کبھی وہ ذی ہوش آدمی بنتی ہے اور کبھی جماد کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، پھر کبھی اسی سے عاشق کا دل دیوانہ، اور کبھی کسی شرابی کا پیالہ و پیمانہ بنایا جاتا ہے، پھر وہی خاک ہو کر کبھی معشوق کی چشم مخمور، اور کبھی خاک سرِ فغفور بنتی ہے، اور کبھی وہی کسی شہریار کی شہ رگ کا خون، اور کبھی لالۂ بستانی کا رنگ،

هر جا که گلی و لاله زاری بودست ۳ از سرخی خون شهریاری بودست
هر شاخ بنفشه کز زمین می روید خالیست که بر رخ نگاری بودست

دیدم بسر عمارتی مردی فرد ۴ کو گل به لگد میزد و خوارش میکرد
آن گل بزبان حال با او میگفت ساکن که چو من لگد بسی خواهی خورد

دی کوزه گری بدیدم اندر بازار ۵ بر تازه گلی لگد همی زد بسیار
وان گل بزبان حال با وی گفت من همچو تو بوده ام مرا نیکو دار

در کارگه کوزه گری رفتم دوش ۶ دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه برآورد خروش کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

تا چند اسیر عقل هر روزه شویم ۷ در دهر چه یکسال چه یکروزه شویم
در ده قدح باده زان پیش که ما در کارگه کوزه گران کوزه شویم

این چرخ فلک بهر هلاک من و تو ۸ قصدی دارد بجان پاک من و تو
بر سبزه نشین بیا که بس دیر نماند تا سبزه برون دمد ز خاک من و تو

بنگر ز صبا دامن گل چاک شده ۹ بلبل ز جمال گل طربناک شده
در سایه گل نشین که بس گل که زباد در خاک فرو رفته و با خاک شده

چون عمر زیاده گرد داز شصت منه ۱۰ هر جا که قدم نهی بجز مست منه
زان پیش که کاسه سرت کوزه کنند تو کوزه ز دوش و کاسه از دست منه

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی ۱۱ سرخوش بدم که کردم این اوباشی

با من بزبان حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

بردار پیاله و سبو ای دلجوی ۱۲ خوش خوش بخرام گرد باغ و لب جوی
بس شخص عزیز را که چرخ بدخوی — صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی

برخیز و بیا بیا ز بهر[1] دل ما ۱۳ حل کن بجمال خویشتن مشکل ما (بودلین)
یک کوزهٔ می بیار تا نوش کنیم — زان پیش که کوزها کنند از گل ما

چون لاله بنوروز قدح گیر بدست ۱۴ با لاله رخی اگر ترا فرصت هست
می نوش بخرمی که این چرخ کهن — ناگاه ترا چو خاک گرداند پست

هر سبزه که بر کنار جوی رستست ۱۵ گوئی ز لب فرشته خوی رستست
تا بر سر سبزه پا بخواری ننهی — کان سبزه ز خاک ماه روی رستست

خاکی که بزیر پای هر حیوانیست ۱۶ زلف صنمی و عارض جانانیست
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانیست — انگشت وزیری و سر سلطانیست

چون ابر بنوروز رخ باده بشست ۱۷ برخیز و بجام باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگه تست — فردا همه از خاک تو برخواهد رست

صحرا رخ خود با بر نوروز بشست ۱۸ وین دهر شکسته دل بنو گشت درست
بین (این؟) سبز خطی بسبزه زاری می بین — این بیخبر از سبزه که از خاک برست

ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست ۱۹ بی بادهٔ ارغوان نمی باید زیست

---

[1] یہاں سے آخر تک دوسرے نسخوں کی رباعیاں ہیں،

این سبزه که امروز تماشاگه ماست　　تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگه کیست

شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست　　۲۰　　هر ذرّه ز خاک کیقبادی و جمیست
احوالِ جهان و اصلِ این عمر ببین　　خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

این کهنه رباط را که عالم نامست　　۲۱　　آرامگهِ ابلقِ صبح و شام است
بزمیست که وا ماندهٔ صد جمشید است　　قصریست که تکیه گاهِ صد بهرام است

آن قصر که بهرام درو جام گرفت　　۲۲　　روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی دائم　　امروز نگر که گور بهرام گرفت

آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد　　۲۳　　بس داغ که او بر دلِ غمناک نهاد
بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک　　از طبلِ زمین و حقهٔ خاک نهاد

بر چشم تو عالم ارچه می آرایند　　۲۴　　مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
بسیار چو تو شوند و بسیار آیند　　بربای نصیب خویش کت بربایند

می نوش که تا غم از نهادت ببرد　　۲۵　　شغلِ دو جهان جمله ز یادت ببرد
رو آتش تر گزین کن و آب روان　　زان پیش که خاک شوی و بادت ببرد

مگذار که غصه در حصارت گیرد　　۲۶　　و اندوهِ محال روزگارت گیرد
مگذار دمی کنارِ آب و لب کشت　　زان پیش که خاک در کنارت گیرد

خوش باش که عالم گذران خواهد بود　　۲۷　　بر چرخ قرانِ اختران خواهد بود
خشتی که ز قالبِ تو خواهند زدن　　بنیادِ سرای دگران خواهد بود

شبہا گذرد کہ دیدہ برہم نزنیم ۲۸ تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز کہ دم زنیم پیش از دمِ صبح کین صبح بسے دمد کہ ما دم نزنیم

برخیز و مخور غمِ جہانِ گذران ۲۹ خوش باش دمے بشادمانی گذران
در طبعِ جہان اگر وفای بودست نوبت بتو خود نیامدے از دگران

بردار پیالہ و سبوائے دلجو ۳۰ برگرد بگرد سبزہ زار و لبِ جو
کین چرخ بسے قدِ بتانِ مہ رو صد بار پیالہ کرد و صد بار سبو

در کارگہِ کوزہ گرے کردم رای ۳۱ در پایۂ چرخ دیدم استادہ بپای
میکرد سبوی و کوزہ را دستہ و سر از کلۂ بادشاہ و از دستِ گدای

اس موقع پر ایک اور نکتہ ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، شاعر کے شعر مین ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل مین رکھکر پڑھتا ہے اُس کے مطابق معنی اس شعر مین اُس کو نظر آتے ہین خواجہ حافظ کے ایک ہی شعر مین ایک میخوار کو رندی کی تعلیم، اور ایک پیرِ طریقت کو زہد و ترک کا سبق ملتا ہے، یہی حال خیام کی ان رُباعیون کا ہے، دسوین صدی ہجری کے اواخر مین ہندوستان کے دو پایہ تختون آگرہ اور دہلی مین دو بڑی شخصیتین تھین آگرہ مین اکبرِ اعظم کی، اور دہلی مین شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے باپ حضرت سیف ترک بخاری (المتوفی سنہ ۹۹۰ھ) کی یہ بڑے خدا رسیدہ اور صاحبِ حال بزرگ تھے، خیام کے متعلق اکبر کا یہ حال تھا کہ وہ کہا کرتا تھا،

"مارا کہ بہ از ہر غزلِ حافظ، رُباعیِ عمر خیام بر دل پسند و در خواندنِ آن حکم شرابِ بے گزک است"[1]

[1] تزکِ اکبری جلد ۲ صفحہ نولکشور

دوسری طرف اُن بزرگ کا یہ حال تھا کہ محدث دہلوی فرماتے ہین کہ جب کبھی اُن کے سامنے خیام کی یہ رُباعی پڑھی گئی، رو پڑے، اور حال طاری ہوگیا،

"فقیر را یاد نیست کہ این رُباعی خیام را پیش ایشان خواندہ باشیم و ایشان را گریہ و حال دست ندادہ باشد، اگر خود در یک روز دہ بار بخواندم:

این کوزہ چو من عاشق زارے بودہ است   در بند سر زلف نگارے بودہ است

این دست کہ در گردن او می بینی   دستی است کہ در گردن یارے بودہ است"[1]

اس سے بھی تین سو برس پیشتر سلطان علاء الدین خلجی کے زمانہ مین مشہور مجذوب خواجہ کرک المتوفی ۷۰۰ھ کرا الہ آباد مین رہتے تھے، اُن کے ملفوظات ۷۱۱ھ مین ملفوظ اسرار المخدومین کے نام سے لکھے گئے ہین، اور ۱۳۰۸ھ ۱۸۹۲ء مین مطبع نسیم ہند فتحپور مین یہ کتاب چھپی ہے، خواجہ کو وجد و سماع کا شغل تھا، اور بظاہر بادۂ ناب کی سرمستی رہتی تھی لیکن بہ باطن وہ کسی اور شراب کے متوالے تھے، اُن کی زبان سے بکثرت رُباعیان سنی جاتی تھین، جنین تعجب ہوتا ہے کہ خیام کی بھی بعض رباعیان ملتی ہین، ملفوظات مین ہے،

"آوردہ اند کہ روزے خدمت خواجہ کرک قدس سرہ نشستہ بودند، و مردے شراب پیش آوردہ داشت، خواجہ آغاز کرد کہ امروز شراب را فرمان نیست کہ بخورم، شراب شادی و شربت قربت بود، امروز این کار بکن کہ تو بخور، برو و خود را خوش دار و بشنو کرک پای بند بیچارہ چہ می گوید،

[1] اخبار الاخیار شیخ عبدالحق دہلوی تکملہ (در آخر کتاب)

آوند شراب را شکستی یارب — بر من در عیش را ببستی یارب
بر خاک بریختی مے ناب مرا — خاکم بدہن مگر تو مستی یارب

ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ خواجہ ایک کلال کی دوکان پر گئے، اس نے (ص۱۰۵) خواجہ کی ایک کرامت دیکھی، خواجہ نے اُس کو پیالہ بھر کر دیا، تو شراب کے بجائے گلاب کی بو اُس سے آرہی تھی، اُس وقت اس نے خواجہ کے پانون چوم لئے، خواجہ فرمود بشنو کہ ترک چہ می گوید،

یکدست بمصحف و دگر دست بجام — گہ نزد حلال آیم گہ نزد حرام
مائیم درین گنبد نہ پختہ نہ خام — نے کافر مطلق نہ مسلمان تمام

(ص۱۰۳)

جعلی خیّام

اوپر کے صفحات مین خیام کی شکل وصورت اور خط وخال کی جو مستند تصویرین ہم نے ناظرین کو دکھائی ہین، اُن کے دیکھنے سے حکیم صوفی خیام کو پہچان لینا کوئی مشکل نہین ہے، اس حکیم صوفی خیام کی عجیب وغریب شخصیت غالباً صوفیون اور رندون دونون کے لیے دلچسپی کا سامان رکھتی تھی، اس لئے دونون کو اپنا فریفتہ بناتی تھی، ع

برنگ ارباب ظاہر را، بہ بو ارباب معنی را

اسی لیے اُس کو دونون نے اپنی اپنی جماعت مین شامل کرنا چاہا، خالص صوفیون نے ارباب تصوف کے حلقہ مین اور رندون نے اپنی طرب ومستی کی بزم رندانہ مین، چنانچہ خیام کے غیر مستند واقعات زندگی مین اسکی یہ دونون صورتین نظر آتی ہین،

مذہبی صوفی خیام | حکیم خیام کو مذہبی صوفی خیام بنانے کی کوشش غالباً اُس کی وفات کے چالیس پچاس برس بعد شروع ہوگئی تھی، چنانچہ عماد کاتب کی خریدہ یا قفطی کی تاریخ الحکما مین مذکور ہے کہ متاخرین صوفیہ اُس کے اشعار کو تصوف کا جامہ پہنانے لگے،

عالی رومی نے سنہ ۱۰۰۲ھ مین خیام کے حالات مین کسی دوسری کتاب سے یہ نقل کیا ہے

کہ خیام شروع میں رند مست لاابالی تھا، بالآخر اُس نے توبہ کی، اور بخارا میں امام بخاری کے مزار پر قیام کیا، اور وہین اُس پر جذب کی کیفیت طاری ہوئی، بارہ روز تک اس پر یہ کیفیت طاری رہی، دوڑتا تھا، بھاگتا تھا، اور اُس کی زبان پر یہ رباعی تھی،

گر گوہر طاعتت نہ سفتم ہرگز　　ور گرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز
نومید نیم ز بارگاہِ کرمت　　زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

اسی حالت میں پنجشنبہ کے دن ۱۲ محرم الحرام ۵۵۵ھ میں دہک نام ایک مقام میں جو استراباد میں ہے، ۵۲ برس کی عمر میں وفات پائی،

عالی کی اصل عبارت یہ ہے،

"در آخر حال مولانا حکیم میان بخارا ارتحال کرد، در مزار امام اسمٰعیل بخاری کہ جامع الصحیح بزرگوار بود، بحکم جذبہ رسید، دوازدہ شبانروز در کوہ وصحرا دوید، بغیر ازین رباعی تکلم نہ فرمود،

گر گوہر طاعتت نسفتم ہرگز　　ور گرد گنہ ذرہ نرفتم ہرگز
نومید نیم ز بارگاہِ کرمت　　زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

برین حالت یوم الخمیس از ایام دوازدہم محرم الحرام سنہ خمس وخمسین وخمسمایہ از ملوکات استراباد دہک نام بجستہ منزل ومقام بعمر پنجاہ و دو سال از دنیا برفت، رحمہ اللہ تعالیٰ واسکنہ فی الجنۃ الاعلیٰ"

کاش کہ یہ تاریخ بھی ہوتی،

یہ مشہور کہانی بھی اسی سلسلہ میں ہے کہ خیام کو مرنے کے بعد اُس کی ماں نے جواب میں

بیٹے کی نجات کے لیے متفکر تھی، اور بار بار یہ دعا مانگتی تھی کہ خداوندا! بر عمر رحمت کن، یہ خواب دیکھا کہ عمر خیام خفا ہو کر اُس سے کہہ رہا ہے،

اے سوختہ، سوختہ سوختنی | وے آتش دوزخ زتو افروختنی
تا کے گوئی بر عمر رحمت کن | حق را تو کجا و رحمت آموختنی

چون بیدار شدم این رباعی بخاطر من بود، امید وارم کہ گوی مغفرتِ الٰہی بصولجانِ ہمتِ نامتناہی دران عالم بربود،،

رند لاابالی خیام
دوسرا نقشہ یہ ہے کہ خیام ایک رند لاابالی تھا، شب و روز مست و سرشار پڑا رہتا تھا، اِدھر اُدھر کچھ پیالے، صراحیاں اور شراب کے ٹوٹے پھوٹے برتن ہیں اور وہ اس عالمِ خمار میں جو کچھ بک جاتا ہے، وہ رباعی بنجاتی ہے،

مشہور ہے کہ ایک دفعہ اُس کی شراب کی صراحی اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی، اور ٹوٹ گئی، ترنگ کے عالم میں وہ اُس کو بھی خدا ہی کا فعل سمجھا اور یہ رُباعی کہی[1]،

ابریق مے مرا شکستی ربی | برمن درِ عیش را بہ بستی ربی
بر خاک فگندی مے گلگون را | خاکم بدہن مگر تو مستی ربی

دوسرا قصہ ہے:-

"دیگر این قضیہ مشہور است کہ در بلخ پیش حکیم عیاش ظرفے پر از مے تلخ بودے، ناگہان محتسب آن دیار رسیدے، و بشکستن آن ظرف خوشگوار شکستِ خاطرِ حکیم روا دیدے، اتفاقاً بقدرت

[1] یہ رباعی خیام کے تمام بڑے مجموعوں میں مذکور ہے[2] شعر العجم جلد اول ص ۲۳۵،

غدای یکتا پاے محتسب بچاہ پوشیدہ دہان رسیدے، جان خود بمالک سپردے، وبدرکِ اسفل غلطیدے، حضرت حکمت مآبی مسرت وشکرِ آن بپرداختہ، زسرکرامت خود نقاب انداختہ، این رباعی[1] را فرمودے،

از دیر برون آمدہ ناپاک تنی   وز دودِ جہنم زتنش پیرہنی

بشکست صراحیم کہ عمرش کم باد   آنگہ چہ مئے لطیف مردی ومنی

انتہا یہ ہے کہ انہیں رباعیات کو دیکھکر تذکرہ مخزن الغرائب کے مصنف احمد علی سندیلوی نے جنہوں نے ۱۲۱۸ھ میں اپنا یہ تذکرہ لکھا ہے، خیام کے حال میں یہ لکھدیا ہے،

"واکثر رباعیاتش درصفت شراب واقع شدہ، گویند شارب خمر بودہ[2]"

حالانکہ یہ بے ثبوت بات ہے، دراصل خیام کے متعلق اس قسم کے اکثر قصے رباعیات کے ظاہری معنون کو پیش نظر رکھکر گھڑ لیے گئے ہین،

تناسخ کا قائل خیام | مثلاً تاریخ الفی اور مخزن الغرائب سندیلوی مین ہے کہ خیام تناسخ کا قائل تھا اور اس پر ایک قصہ گھڑ لیا کہ نیشاپور مین ایک پرانے مدرسہ کی تعمیر ہو رہی تھی، اُس کے لیے گدھون پر لدلدکر اینٹین آرہی تھین، ایک گدھے کو ہرچند مدرسہ کے صحن مین لیجانا چاہتے تھے وہ جاتا نہ تھا، اتنے مین خیام اپنے چند طلبہ کے ساتھ ادھر سے گذرا تو اس منظر کو دیکھکر کھڑا ہو گیا اور مسکرا کر گدھے کی طرف دیکھکر یہ رباعی پڑھی،

ای رفتی و باز آمدہ بل ہم گشتہ   نامت ز میانِ نامہا گم گشتہ

[1] ربیع المسموم عالی رومی، نسخہ قلمی دار المصنفین ص ۱۵۰۔ [2] تذکرہ مخزن الغرائب سندیلوی نسخہ دار المصنفین ص ۱۳۳،

ناخن ہمہ جمع آمدہ و سم گشتہ　　　ریش از پس کون برآمدہ دم گشتہ

گدہا اندر داخل ہوگیا، خیام سے پوچھا گیا کہ واقعہ کیا تھا، اس نے کہا، اس گدہے کی روح پہلے جنم مین اس مدرسہ کی مدرس تھی، مرکر مدرسہ کے چکر سے نجات پائی تھی، اُس کو اب اس مین جاتے ہوے ڈر معلوم ہوتا تھا، جب اُس کو اس رباعی کے سننے سے معلوم ہوگیا کہ یارون نے اُس کو تاڑ لیا، تو اندر چلا گیا،

اس قصہ کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہین، اس پر یہ فلسفیانہ عمارت کھڑی کی گئی کہ وہ مذہب تناسخ داشتہ[1] حالانکہ وہ خود کہتا ہے[2]،

ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی　　　وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی

می خور کہ ہزار بارہ بیشت گفتم　　　باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

این عقل کہ در رہِ سعادت پوید　　　روزی صد بار خود ترا می گوید

دریاب تو این یکدمہ وقت کہ نہ　　　آن ترہ کہ بدروند و دیگر روید[3]

زان پیش کہ بر سرت شبیخون آرند　　　فرماے کہ تا بادۂ گلگون آرند

تو زر نۂ ای غافلِ نادان کہ ترا　　　در خاک نہند و باز بیرون آرند

خدا کا منکر خیام: دبستان المذاہب کے مصنف نے جو ۱۰۵۰ھ مین موجود تھا، اور دارا شکوہ کا معاصر تھا، اُس نے دبستان مین پارسیون کے ایک فرقہ سمرادیان کا ذکر کیا ہے، جو

---

[1] تاریخ الفی دیکھو مظفریہ ص ۲۳۰ و مخزن الغرائب ص ۱۲۲ و آثار المصنفین [2] بدر جاجرمی کی ان تیرہ رباعیون مین سے جو سنہ ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے منقول ہین، دیکھو نسخہ مطبوعہ کادیانی ص ۱۹۷، [3] نسخہ بوڈلین،

تمام موجودات کیساتھ خدا کو بھی وہم قرار دیتے تھے، اور سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے مسلمانون کے لباس مین رہتے تھے، اس ضمن مین وہ کہتا ہو کہ خیام کی یہ رباعی اسکی شہادت ہے[1]

من الاستشہاد حکیم عمر خیام علیہ

صانع بجہان کہنہ ہمچون ظرفیست
آبی است بمعنی وبظاہر برفیست

بازیچۂ کفرودین بطفلان بسپار
بگذر زمقامے کہ خدا ہم حرفیست

جس نے خیام کی تصنیفات پڑھی ہین، وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس الزام کو قبول کرسکتا ہو؟ پھر یہ رباعی بھی خیام کے متداول مجموعون مین نظر نہین آتی، بلکہ اس کے برخلاف اس کی تمام کتابین حق تعالی کے ذکر و حمد سے لبریز ہین، اسکی رباعیات کے جس قدر نسخے ملتے ہین سب مین اس کے الٰہیات کے بیشتر مضامین مشترک ہین، چنانچہ ذیل کی رباعیان اس کے مختلف نسخون مین موجود ہین، ان مین گو بعض رباعیون کی نسبت دوسرون کی طرف بھی کیگئی ہے، تاہم اُس کا مرکزی خیال اس باب مین اتنا صاف ہے کہ تارون کے بدلنے سے آواز مین کوئی فرق نہین پیدا ہوتا،

خدا کے وجود، اور اسکی ذات وصفات کے متعلق خیام کے خیالات کی تفصیل اس کے رسالہ کون کے تبصرہ، اور اس کے مشرب ومسلک کے بیان مین گذر چکی ہے، جو خیالات وہان اُسکی عربی نثر مین ہین، وہی یہان فارسی نظم اور شاعرانہ طرز ادا مین ہین، ان کے جلی عنوانات حسب ذیل ہین،

[1] دبستان المذاہب مطبوعۂ بمبئی صہ ۵۹

۱- اللہ تعالیٰ خیر محض، اور سراپا رحمت ہے،

۲- بندون کے تمام کام اُس کی قضا اور تقدیر سے ہین جنھین بندے سراسر مجبور اور معذور ہین،

۳- اللہ تعالیٰ اپنے گنہگار بندون کو بھی اپنی رحمت سے سرفراز فرمائیگا۔

۴- بندون کی گنہگاری اسی لیے ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و شفقت اور جود و کرم کے جلوے دکھائے،

ان چند خیالات کو سامنے رکھکر اسکی ان رباعیون پر جو اس کے مختلف نسخون کا انتخاب ہین، ایک نظر ڈالو اور دیکھو کہ ان مین سے ہر رباعی سے انھین مضامین مین سے کوئی نہ کوئی مضمون تراوش کر رہا ہے یا نہین، یہی سبب ہے کہ اسکی مناجاتون سے خاص ذوق اور اثر کا قطرۂ حیات ٹپکتا ہے،

ساقی قدحے کہ کارساز ست خدا ۱ وز رحمت خود بندہ نواز ست خدا
می خور بہ بہار و بار طاعت مفروش کز طاعت خلق بے نیاز ست خدا

خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست ۲ در خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود غفران ز برای گنہ آمد غم چیست

آباد خرابات ز می خوردن ماست ۳ خون دو ہزار توبہ در گردن ماست
گر من نکنم گناہ، رحمت چہ کند آرایش رحمت از گنہ کردن ماست

جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست ۴ ہستی کہ از حکم او برون آید نیست

هر چیز که هست آنچنان می باید	آن چیز که آن چنان نمی باید نیست

یارب تو کریمی و کریمی کرم است	۵	عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است
با طاعتم ار ببخشی آن نیست کرم	با معصیتم اگر ببخشی کرم است

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست	۶	تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی	آن مزد بود لطف و عطای تو کجاست

در ملک تو از طاعت من هیچ فزود	۷	وز معصیتی که رفت نقصانی بود
بگذار و بگیر زانکه معلومم شد	گیرندهٔ دیری و گذارندهٔ زود

سرت همه دانای فلک می دانند	۸	کو موی بموی و رگ برگ می دانند
گیرم که بزرق خلق را بفریبی	با او چه کنی که یک بیک می داند

گویند بحشر گفتگو خواهد شد	۹	وان یار عزیز تندخو خواهد شد
از خیر محض جز نکوئی ناید	خوش باش که عاقبت نکو خواهد شد

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز	۱۰	ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز
نومیدنیم ز بارگاه کرمت	زیراکه یکی را دو نگفتم هرگز

با تو بخرابات اگر گویم راز	۱۱	به زانکه بمحراب کنم بی تو نماز
ای اول و آخر همه خلقان توئی	خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

ای واقف اسرار ضمیر همه کس	۱۲	در حالت عجز دستگیر همه کس
یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر	ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

۱۳ …ایک هنرم من و گنه ده ده بخش — هر جرم که رفته است تو لله بخش
…د هوا آتش کینه مفروز — ما را تو بتربت رسول الله بخش

۱۴ …ور که نه علم دست گیرد نه عمل — الاکرم و رحمت حق عز و جل
…طائفه که از خری می نخورند — از جملهٔ انعام شمار بل هم اضل

۱۵ …الق کردگار و زرب رحیم — نومید مشو بجرم و عصیان عظیم
…ست و خراب بوده باشی امروز — فردا بخشد باستخوانهاے رمیم

۱۶ …ن گنه روی زمین کرد ستم — عفو تو امید ست بگیرد دستم
…ن که بروز عجز دستت گیرم — عاجز تر از ین مخواه کاکنون هستم

۱۷ …ب من اگر گناه بجد کردم — بر جان و جوانی و تن خود کردم
…ن بر کرمت و ثوق کلی دارم — برگشتم و توبه کردم و بد کردم

۱۸ …ت تو من از گنه نندیشم — با توشهٔ تو ز رنج ره نندیشم
…لطف تو ام سفید رو انگیزد — یک ذره ز نامهٔ سیه نندیشم

۱۹ …ب بدل اسیر من رحمت کن — بر سینهٔ غم پذیر من رحمت کن
…ے خرابات رو من بخشاے — بر دست پیاله گیر من رحمت کن

۲۰ …ب جهان بر دلم آسان میکن — وافعال بدم ز خلق پنهان میکن
…خوشم بداؤ فردا با من — آنچ از کرم تو می سزد آن می کن

۲۱ …الحمد پدید گشتم از قدرت تو — پرورده شدم بناز در نعمت تو

صد سال بامتحان گنه خواہم کرد تا جرم من است بیش یا رحمت تو

ناکردہ گناہ در جہان کیست بگو ۲۲ آنکس کہ گنہ نکرد چون زیست بگو

من بد کنم و تو بد مکافات دہی پس فرق میانِ من و تو چیست بگو

فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ ۲۳ ہم لقمہ حرام و نفس ہم آلودہ

فرمودہ ناکردہ سیہ رویم کرد فریاد ز کردہاے نافرمودہ

مائیم بلطفِ حق تولا کردہ ۲۴ وز طاعت و معصیت تبرا کردہ

آنجا کہ عنایتِ تو باشد، باشد ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

سازندۂ کارِ مردہ و زندہ توئی ۲۵ دارندۂ این چرخِ پراگندہ توئی

من گرچہ بدم صاحب این بندہ توئی کس را چہ گنہ کہ آفرینندہ توئی

بکشای درے کہ در کشایندہ توئی ۲۶ بنمای رہی کہ رہ نمایندہ توئی

من دست بہیچ دستگیری ندہم کایشان ہمہ فانیند و پایندہ توئی

ای سوختہ! سوختنی، سوختنی ۲۷ وی آتشِ دوزخ از تو افروختنی

تا کے گوئی کہ بر عمر رحمت کن حق را تو کجا برحمت آموختنی

ان ستائیس رباعیون مین سے اگر آدھی بھی اسکی ہین، تو دبستان المذاہب کے الزام کی تردید کے لیے وہ کافی سے زیادہ ہین،

مجموع الرسائل

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

عنى بجمعها وضبطها وتصحيحها

السيد سليمان الندوي

عميد دار المصنفين باعظم گره
بالهند

طبعت
بمطبعة معارف لدار المصنفين باعظم گره
بالهند
١٩٣٢ء

فهرس المجموعة

(١)

رسالة الكون والتكليف

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامى

اخرجناها من مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع المطبوعة بمطبعة السعادة
بمصر باعتناء محى الدين صبرى الكردى شيخ المقرأ بسلطان قلاوون بمصر سنة ١٣٣٠ هـ
وفيها ارسالة فلسفية لعدة حكماء الاسلام، ومنها ثلاث رسائل للحكيم عمر بن ابراهيم
الخيامى، واصول هذه الرسائل كما قال ناشرها موجودة فى مكتبة سعادة نور الدين بك مصطفى
صهر صاحب السعادة عبد الحليم باشا عاصم، وهى مكتوبة بعام سنة ٦٩٩ هـ بخط احمد مجيدى
خطاطى ذلك القرن وهو المدعو بابن العلاء ولم يسم الناسخ او الطابع الرسالة الاولى
الا ان قال فيها انها جواب السيد الاجل...... ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيامى عن كتاب القاضى
...... يسأله فيه عن حكمة الخالق فى خلق العالم خصوصاً الانسان، وتكليف الناس
بالعبادات، وقال فى الثانية جواب السيد الاجل.... عمر بن ابراهيم الخيام عن ثلاث مسائل
سئل عنها وسمى الرسالة الثالثة بالضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى

وقد كان الناسخ او الناشر فرّق الرسالة المتصلة الاجزاء فرقتين، وفصلهما بمقدمات تبعد احديهما عن اخريهما، وظنّ الاولى والثانية رسالتين متفرقتين لاصلة بينهما، والحق انها رسالتان مرتبطتان اجاب فى اوليهما عن سرّ الكون وخلق الله العالم، وسرّ تكليفه تعالى الانسان بالشرع والدين، وسرّ التضادّ فى العالم، فاورد عليه السائل شبهات و زادها سؤال يرد عن الجبر والبقاء فكشف عنها فى رسالته الثانية، وهما الرسالة التى سمّاها الاوّلون رسالة الكون والتكليف،

والرسالة الثالثة منها رسالة الوجود له فى العربية، وله رسالة عربية اخرى فى الوجود سمّاها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات، ورسالة ثالثة سمّوها رسالة كليات الوجود، وهى بالفارسية،

ثم الرسائل الثلاث المطبوعة للخيامى كانت منغمسة فى رسائل جمة لغيره، وسمّيت المجموعة جامع البدائع. فلم يهتد اليها الا رجال قليلون من محبّى العلم، فلذلك احببنا ان نفرد هذه الرسائل الثلاث المطبوعة التى للخيام عن الرسائل التى هى لغيره، ونسميها بما سمّاها الاوّلون، ونحذف عنها المقدمات التى زادها الناسخ او الناشر ليرتفع منها الحجاب وتقع عند من يعرف قدر صاحبها موقع الاعجاب، وتكون رسائله كانها المجموعة فى دفتر، ومنتظمة فى سلك لينتفع بها اولو الالباب،

«س»

بسم الله الرحمن الرحيم

جواب ابي الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي

عن

كتاب القاضى الامام ابى نصر محمد بن عبد الرحيم النسوى تلميذ الشيخ الرئيس يسأله فيه عن حكمة الخالق فى خلق العالم وخصوصًا الانسان، وتكليف الناس بالعبادات

الحمد لله ولى الرحمة والانعام، والسلام على عباده الذين اصطفى، خصوصًا سيد الانبياء محمد وآله الطاهرين. كتب ابو نصر محمد بن عبد الرحيم النسوى وهو الامام القاضى بنواحى فارس سنة ثلاث وسبعين واربعمائة الى السيد الاجل حجة الحق فيلسوف العالم نصرة الدين سيد حكماء المشرق والمغرب أبى الفتح عمر بن ابراهيم الخيامى قدس الله نفسه رسالة منطوية على المباحثة عن حكمة الله تبارك وتعالى فى خلق العالم وخصوصا الانسان وتكليف الناس بالعبادات وضمنها أبياتًا كثيرة لم يحفظ منها الا هذه الابيات:

ان كنتِ ترعين يا ريح الصبا ذممى	فاقرى السلام على العلامة الحكمى
بوسى لديه تراب الارض خاضعة	خضوع من يجتدى جدوى من الحكم .

فهو الحكيم الّذى تسق مصانعه ماء الحياة رفات الاعظم الرمم
عن حكمة الكون والتكليف يأت بما تغنى براهينه عن أن يقال لم

(فأجابه بهذه الرسالة)

ان عامك، ايها الأخ الرئيس الفاضل الاوحد الكامل أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاك. وحرس عن المكاره والغير فناك، اوفر من علوم أقرانى، وفضلك أغزر من فضلهم، ونفسك أزكى من نفوسهم، فأنت اذًا اعرف منهم بأن مسألتى الكون والتكليف من المسائل المعتاصة المتعذر حلها على اكثر الناظرين فيها والباحثين عنها، وان كل واحدة منها منقسمة الى عدة أقسام، كل قسم منها مفتقر الى عدة ضروب من المقاييس الوعرة المبنية على اصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، وان هاتين المسألتين من أواخر العلم الاعلى والحكمة الاولى، وان آراء المتكلمين فيهما متباينة جدا، واذا كان الامر كذلك فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعبا جدا، الا أنك شرفتنى بالمباحثة عنهما والمحاورة فيهما، فلذا لم أجد بدًا من ان اسلك فى تعديد اقسامهما واستيفاء اصنافهما وتبيين جمل براهينهما بحسب ما انتهى اليه بحثى وبحث من تقدمنى من معلمى على سبيل الايجاز والاختصار لضيق الوقت، وعدم احتمال البسط والتطويل والاطناب والتفصيل، ولمعرفتى بان ذكاءك وحدسك حرس الله مجدك يكتفيان من الكثير بالقليل وبالاشارة عن العبارة، ويكون كلامى فيهما كلام المستفيد لا المفيد، والمتعلم لا المعلم، استرواحا الى ما يصدر عن جنابك الشريف، واغترافا من

بحرك الزاخر دام الله فضلك ولا اعدمنا ظلك واعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى انه ولى كل خير ومفيض كل عدل ،

(المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة ثلاثة وهى امّهات المطالب الأخر)

احدها، مطلب هل هو، وهو السؤال عن انية الشئ وثبوته كقولنا هل العقل موجود أم لا فيكون الجواب بنعم او لا ،

والثانى . مطلب ما هو، وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته كقولنا ما حقيقة العقل فيكون الجواب عنه اما تحديداً او ترسيما واما تشريحاً وتبييناً للاسم، ولا يكون هذا المطلب حاصراً لجواب المجيب بين طرفى النفى والاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب يأتى بما يشاء مما يراه حداً لذلك الشئ أو معرفاً له ،

والثالث، مطلب لم، وهو السؤال عن السبب الّذى لاجله وجد الشئ ولولاه لما وجد ذلك الشئ كقولنا لم العقل موجود، وهذا المطلب أيضاً لا يكون حاصراً الجواب المجيب بين طرفى النقيض بل يفوض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه المسئول عن لميته الا الحصر كما فى السؤال الثانى وبين مطلب ما ومطلب لم مناسبات قد استوفى الكلام عليها فى كتاب البرهان من كتب المنطق ،

وكل واحد من هذه المطالب منقسم الى أقسام شتى لا حاجة بنا الى ذكرها فى مطلوبنا هذا الا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما

لاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (في هذا المطلب)

احدها : مطلب ما الحقيقي وهو الباحث عن حقيقة الشيء وهذا متأخر عن مطلب هل في الترتيب لانا ما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكنا أن نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي،

والثاني : مطلب ما الرسمي وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشيء وهذا متقدم على مطلب هل في الترتيب لانا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود أم لا لم يمكنا ان نحكم عليه بنفي ولا اثبات فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل. ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمي ما تبلبلوا وتحيروا فذهب بعضهم الى ان مطلب ما متأخر عن مطلب هل وأراد به القسم الحقيقي، وذهب بعضهم الى أنه متقدم وأراد به القسم الشارح. واما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لانا ما لم نعرف حقيقة الشيء وانيته لم يمكنا ان نعرف السبب الذي لاجله وجد ذلك الشيء وههنا مطالب اخرى مثل أي وكيف وكم ومتى وأين وهي عرضية باحثة عن حقيقة الاعراض الطارئة على الشيء واثباتها له فهي اذن بالحقيقة عند التفتيش الشافي داخلة تحت المطالب الذاتية الحقيقية ولا حاجة بنا الى ذكرها وليس يخلو موجود عن هلية ما أي انية وثبوت فان الخالي عن الانية والثبوت يكون معدوما وقد فرضناه موجودا وهذا محال. وكذلك ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها التعين وتميز عن غيره اذ الخالي عن التعين والتميز عن غيره يكون معدوما وقد فرضناه موجودا هذا محال، وقد يكون من الموجودات

ماهو خال عن اللمية، وهو الأشياء الواجبة التي لا يمكن ان لا تكون موجودة وان فرضت غير موجودة
لزم منه محال، والشئ الذي يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولمية فيكون اذن
واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحي القيوم الذي عنه الوجود لكل موجود وبجوده وحكمته
فاض كل خير وعدل جل جلاله وتقدست أسماءه، وهذه مسئلة مفروغ عنها في مطلوبنا هذا،
وأنت اذا أمعنت النظر في جميع الموجودات ولمياتها اداك النظر الى أن تحقق أن لميات جميع
الأشياء منتهية الى لميات وعلل واسباب لا لمية لها ولا علل ولا اسباب، برهان ذلك اذا
قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) واذا قيل لم (اح) قلنا لانه (ء) واذا قيل لم (اء) قلنا لانه (ه)
وهكذا فلا بد من ان ينتهي بنا البحث عن العلل الى علة لا علة لها والا فيلزم فيها التسلسل
او الدور وهما محالان، فقد صح أن جميع علل الموجودات تنتهي الى سبب لا سبب له، وقد
تبين في العلم الالهي ان السبب الذي لا سبب له هو واجب الوجود بذاته، وواحد من
جميع جهاته، وبرئ من جميع انحاء النقص، واليه تنتهي جميع الاشياء، وعنه توجد، فتبين ان
سوال اللم لا يعترض على كل موجود بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه
محال، واما على الموجود الواجب الواحد فلا .

واذ قد منا وتكلمنا فيها على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض المقصود نحوه وهو الكلام
في الكون والتكليف . فنقول :-

ان لفظة الكون تقع على عدة معان باشتراك الاسم فلنلغ الخارج عن الغرض ونقول،
ان الكون المقول في هذا الموضع هو وجود الاشياء الممكنة الوجود التي ان فرضت غير

موجودة لم يلزم منه محال. واما مطلب هل فيه مثل قول القائل الموجودات التي هي على الصفة
المذكورة حاصلة ام لا فيكون الجواب عنه بنعم فان طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات
فان ذلك ظاهر جدا اغنينا الحس والمشاهدات الضرورية والقضايا العقلية عن الاستدلال عليه
بشئ آخر غيرها اذ جميع الموجودات والصفات التي قبلنا هي من هذا القبيل لان ابداننا ولحومنا
مسبوقة بالعدم. واما لمية الكون المطلق وهو فيضان هذه الموجودات منتظمة في ترتيب
السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق عز وجل طولا وعرضا فهي جود الحق المحض التام
الذي يفيض عنه كل ممكن فجود البارى تعالى سبب هذه الموجودات فان طولبنا بالجواب عن
لمية جوده قلنا لا لمية له لانه واجب كما ان ذات واجب الوجود لا لمية له فكذلك جوده
وجميع اوصافه لا لمية لها. وقد تتشعب من هذا القبيل مسألة هي اهم المسائل واصعبها
في هذا الباب وهي في تفاوت هذه الموجودات في الشرف. فاعلم ان هذه مسألة قد تحير فيها
اكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل الا ويعتريه في هذا الباب تحير وتعلل ومعلمي افضل المتأخرين
الشيخ الرئيس ابا على الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري اعلى الله درجته قد امعنا النظر
فيها وانتهى بنا البحث الى ما قنعت به نفوسنا. اما لضعف نفوسنا انا نعتد بالشئ الركيك
الباطل المزخرف الظاهر واما لقوة الكلام في نفسه وكونه بحيث يجب ان يقنع به وسنأتي
بطرف من ذالك على سبيل الرمز. فنقول ان البرهان الحقيقي اليقيني قائم على ان هذه
الموجودات لم يبدعها الله تعالى معا بل ابدعها نازلة من عنده في سلسلة الترتيب فالمبدع
الاول هو العقل المحض وهو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق. ثم هكذا

ابدع الاشرف فالاشرف نازلا الى الاخس فالاخس حتى بلغ فى الابداع الى اخس الموجودات، وهو طينة الكائنات الفاسدات، ثم ابتدأ الايجاد صاعدا عنها الى الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الانسان الذى هو اشرف الموجودات المركبة واٰخر الموجودات فى عالم الكون والفساد فالاقرب منه فى المبدعات اشرفها والابعد من الطينة فى المركبات اشرفها وقد ترتب جدا تكوين هذه المركبات فى زمان ما لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فى شیٔ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة معا، فان قال قائل لم خلق المتضادات المتمانعة فى الوجود فيكون الجواب عنه ان الامساك عن الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل اياه شر كثير والحكمة الكلية الحقة والجود الكلى الحق اعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتى لها من غير ان يبخس حظ واحد منها الا انها بحسب القرب والبعد متفاوتة فى الشرف وذلك لا لبخل من جهة الحق عز وجل بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك - فهذه جمل وان اوردتها على سبيل اقتصاص مذهب قوم من الحكماء، فان تحقق اصولها بالبرهان يهديك سبيل تحقيقها بالتفصيل۔

واما مسألة التكليف، فلعلها اسهل من مسألة الكون وانى اعرض عليك ما اعرفه فى ذلك مستفيدا فاقول ان لفظة التكاليف لا يبعد ان يكون لها معان مختلفة حسب الاصطلاح والحكماء يريدون بها ما اذكره (التكليف) هو الامر الصادر عن الله تعالى السائق للاشخاص الانسانية الى كمالاتهم المستعدة لهم فى حياتهم الاولى والاخرى الرادع اياهم عن الظلم والجور وارتكاب القبائح واكتساب النقائص والانهماك فى متابعة القوى البدنية المانعة اياهم عن اتباع القوة العقلية، واما علية التكليف فانها مندرجة فى ضمن لميته لان لمية

الاشياء تتضمن عليها فنقول فى لميتهما ان الله عز وجل خلق النوع الانسانى بحيث لا يمكن الا مكان الاكثرى ان تبقى اشخاصه ويحصل لهم كما لاتهم الا بالتعاضد والتعاون والترافد؛ لان غذائهم ولباسهم وكنهم ما لم تكن مصنوعة، وهذا اكثر ما يحتاجون اليه فى التعيش لم يمكنهم الاستكمال وليس يمكن لواحد منهم ان يتولى بنفسه جميع ما يحتاج اليه من اصناف التعيش؛ فاضطروا الى ان يتولى كل منهم شيئًا مما يحتاجون اليه فى التعيش، فيفرغ صاحبه عن مهمه ولولاه بنفسه لازدحمت على الواحد اشغال كثيرة، واذا كان الامر كذالك فالواجب ان يضطروا الى سنة عادلة يتعاملون بها فيما بينهم وتلك السنة انما تكون من عند واحد منهم يكون اقواهم عقلا وازكاهم نفسا لا من امور الدنيا الا الضروريات وما لابد منه فى الحياة، وليس همه فيما يتشبث له الرئاسة او التمكن من امر شهوانى او غضبى بل يكون همه ابتغاء مرضات الله تعالى فيما امر به من ايراد السنة العادلة، لا يلتفت فيها الى عصبية، وتفضيل بعض على بعض، ويمضى حكم الشرع فيهم على سواء فيكون هذا هو الحق الذى يفيض على نفسه من الوحى ومشاهدة الملكوت مما لا يفيض على نفس غيره ممن هو دونه فى المرتبة، ويكون متميزًا باستحقاق الطاعة، وذالك التميز انما يكون بمعجزات وآيات تدل على انها من عند ربه عز وجل، ثم من المعلوم ان اشخاص الناس متفاوتة فى قبول الخير والشر والرذائل والفضائل، وذلك بحسب امزجة ابدانهم وهيئات نفوسهم معا، والاكثر من الناس يرون ما لهم على غيرهم حقا واجبا ويبالغون فى استيفائهم ذلك، ولا يرون ما لغيرهم عليهم، ويرى كل واحد منهم نفسه افضل من نفوس كثير من الناس واحق بالخير والرئاسة من غيرها فوجب ان يكون هذا الشارع مؤيدًا

مظفراً لا يعجز عن امضاء حكم الشريعة فى جمهور الناس بعضهم بالوعظ وبعضهم بالبرهان والدليل وبعضهم بتأليف القلب والبدن وبعضهم بالتخويفات والانذارات وبعضهم بالزجر العنيف والقتال ولاجل ان وجود مثل هذا النبى لا يتفق ان يكون فى كل زمان وجب ان تبقى السنن المشروعة مدة ما ؤهى الى الوقت المقدر فيه اضمحلالها ولا يمكن استبقاء الشرائع والسنن العادلة الا بما يذكر الناس دائما صاحب الشرع ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عز وجل وكررت عليهم تلك حتى يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر ثم يحصل من تلقى الاوامر والنواهى الالهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع،

احدها، ارتياض النفس بتعودها الامساك عن الشهوات وزمها عن القوة الغضبية المكدرة للقوة العقلية،

والثانية، تعويدها النظر فى الامور الالهية واحوال المعاد فى الآخرة لتجرها المواظبة على العبادات من جانب الغرور الى جناب الحق والتفكر فى الملكوت وتحرضها على تحقق وجود الحق الاول اعنى الذى عنه وجود كل موجود جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره الذى فاضت الموجودات عنه منتظمة فى سلسلة الترتيب التى اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبنى على القياس المجرد عن اصناف التمويهات والمغالطات،

والثالثة، تذكيرهم الشارع الحق وما اتى به من الآيات والانذارات ووعده ووعيده الممضى احكام السنة العادلة فيما بينهم فيجرى بينهم التعادل والترافد ويبقى نظام العالم الذى اقتضته حكمة البارى جل وعلا على حاله فهذه هى منافع التكليف ومنافع العبادات ثم

نادماً ستعمليه الاجر والثواب فى الآخرة. فانظر الى حكمة الحق القيّوم ثم الى رحمته تلحظ ما يبهرك عجائبه. هذا هو القدر النزر الذى لاح لى فى الحال، فعرضته على مجلسك الرفيع ايها الكامل الاوحد، لكى تسد خلله، وتصلح فاسده، وتعوضنى عندما اسكن اليه بلقائك الشريف وكلامك اللطيف، والله تعالى اعلم بالصواب.

والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

(٢)

تتمة رسالة الكون والتكليف

الجواب عن ثلاث مسائل

ضرورة التضاد فى العالم، والجبر، والبقاء

ظن الناشر الاول ان الرسالة الآتية هى فى جواب سائل غير السائل الاول، وهو ظن باطل لما تدل عليه هذه العبارة التى فى مبتدإ الرسالة الآتية "فان مباحثته اياى عن مسئلة ضرورة التضاد رفعت من ذكرى وعظمت فى امرى" وقد بحث الحكيم عن هذه المسئلة فى الرسالة المتقدمة التى اجاب فيها عما سأله القاضى النسوى عن مسئلتى الكون والتكليف، فعلم بذلك ان السائل الاول وهو القاضى النسوى بعد ما اطلع على ما اجاب به الحكيم فى الرسالة الاولى ردّ عليه ما قال فى ضرورة التضاد، ثم سأله عن مسئلتين اخريين، وهما،

۱- ای الفریقین من الجبریة والقدریة اقرب الی الصواب ،

۲- البقاء امر زائد علی الوجود ام لا ،

فاجاب الحکیم فیما یلی عن هذہ المسائل الثلاثة . فقال :-

"س"

ولعمری فان مباحثته ایای عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذکری، وعظمت فی امری و ستوجبت لله تعالی خالص شکری، اذ لم یخطر ببالی ان اسأل عن امثالها، خصوصاً علی ذ ... ث النمط مرد فابذلک الشک القوی، وهوان ضرورة التضاد ان کانت ممکنة الوجود کان لہ علة، وتنتہی الی الواجب الوجود بذاته، وان کانت واجبة الوجود بذاتها کان فی واجب الوجود بذاته کثرة، وقد قام البرہان علی ان واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جہاته ثم ان کانت ممکنة کان سببها وموجدها هو لواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بان الشرور لا تفیض من عندہ ، فاقول فی الجواب ،

ان الاوصاف للموصوفات علی ضربین ،

ضرب یقال له الذاتی ، وهو الذی لا یمکن ان یتصور الموصوف الا ویتصور له ذلک الوصف اولاً ویلزمه ان یکون للموصوف لا لعلة کالحیوانیة للانسان ویکون قبل الموصوف بالذات اعنی ان یکون علة الموصوف لا معلوله کالحیوان للانسان و الناطق له ، وبالجملة جمیع اجزاء الحد للمحدود وداوصاف ذاتیة ، وهذہ معان مفروغ عنها

وضرب یقال له العرضی ، وهو الذی یکون بخلاف ما تقدم من انه یمکن أن یتصور

الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة للموصوف ولا قبله في المرتبة والطبع.

وهذا الضرب ينقسم قسمين فانه اما ان يكون لازماً غير مفارق البتة ككون الانسان متفكراً او متعجباً او ضاحكاً بالقوة، واما ان يكون مفارقاً بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب اسود فان السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، او مفارقاً بالوهم والوجود جميعاً، ككون الانسان كاتباً او فلاحاً، فهذه هي الاقسام الاولية للاوصاف.

ثم اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين في القسمة الاولية العقلية، فانها اما ان تكون لازمة لها بواسطة وعلة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان فانه يلزمه بسبب لزوم التعجب له، ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر ايضاً فذلك السبب الآخر اما ان يكون لازماً واما ان يكون مفارقاً، ومحال ان يكون الوصف المفارق سبباً لوصف لازم، فبقي ان يكون ذلك السبب الآخر لازماً ايضاً فان كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر عاد الكلام جذعاً فتكون هذه الاسباب اما متسلسلة الى ما لا نهاية له، والبرهان قائم على استحالته، واما دائرة اي المسبب سبب سببه، وهذا اظهر استحالة، واما ان تكون في السببية منتهية الى سبب لا سبب له فيكون ذلك السبب اي الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف كالمتفكر للانسان مثلاً.

واذ تقدم هذا وبان ان بعض الاوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع الى مطلوبنا ونقول:-

ان الوجود امر اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك، لا على سبيل التواطؤ

ولا على سبيل الاشتراك الصرف. والفرق بين الاسامى الثلاثة ظاهر فى أوائل المنطق. و ذانك المعنيان هما الكون فى الاعيان الذى اسم الوجود أحق به عند الجمهور، والثانى الوجود فى النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية.

وهذا المعنى الثانى هى بعينه المعنى الاول اذ المعانى المدركة المتصورة من حيث هى مدركة متصورة موجودة فى الاعيان اذ المدرك عين من الاعيان والموجود فى عين من الاعيان موجود فى الاعيان الا ان الشئ الذى هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون معدوما فى الاعيان كتعقلنا آدم، فان المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود فى النفس وفى الاعيان اذ النفس عين من الاعيان ولكن آدم الذى هذا المعنى الموجود فى النفس مثاله ونقشه معدوم فى الاعيان. فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين ان الفرق بينهما بالاحق والاولى والتقدم والتأخر الذى يسمى بالتشكيك لا بالمعنى الذى سمى الاشتراك.

وهذه المسألة وان كانت عميقة جدا وتحتاج الى فضل تقرير فانها لا تخفى على فلان (هو السائل) واذا قيل ان صفة الحيوان موجودة للانسان، وكل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية للقائمتين، فانما نعنى بهذا الوجود لا الوجود فى الاعيان، بل الوجود فى النفس. وذلك ان التصور العقلى لا يمكنه ان يتصور الانسان الا ويتصور معه انه حيوان، اذ حصول معنى الحيوان لمعنى الانسان امر ضرورى، وكذلك الفردية للثلاثة اى الثلاثة، اذ يمكن ان تعقل وتتصور الا فردا او كل ما لا يمكن ان يتصور ويعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له، اى تكون له لا بعلة فتكون واجبة الوجود له. فالفردية واجبة الوجود للثلاثة. والحيوانية

واجبة الوجود للانسان، وكذلك جميع الاوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات،

منها ما يكون واجب الوجود للشئ بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجب الوجود للشئ لا بسبب تقدم وصف آخر له، وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شئ الا ذات الملزوم، والبرهان ما قدمنا آنفا ان الفردية للثلاثة وان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون في نفسها موجودة في الاعيان فضلا عن ان تكون واجبة الوجود في الاعيان او ممكنة الوجود للشئ فان الحاصل له شئ والموجود الحاصل في الاعيان شئ آخر فان الاوصاف المعدومة في الاعيان ربما تكون موجودة في النفس والعقل لموصوفات معدومة في الاعيان، ولا يجوز ان يقال انها موجودة في الاعيان، كقول من يقول ان الخلاء بعد مفطور ممتد يسعها الاجسام وتخرقه وتتحرك فيه من موضع الى موضع فان هذه الاوصاف موجودة في العقل للخلاء الموجود المتصور في العقل المعدوم في الاعيان فوجود الاوصاف للموصوفات انما هو بالقصد الاول في النفس والعقل لا الحصول والكون في الاعيان، فاذا قيل ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فانما يراد به الوجود في العقل والنفس لا في الاعيان، وكذلك اذا قيل انها ممكنة الوجود فانما يعنى به الوجود في النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على اى صفة يكون فالوجود في الاعيان هو غير وجود شئ لشئ غيرية التشكيك على ما حققناه،

ثم البرهان قام على ان واجب الوجود في الاعيان واحد في جميع جهاته وجميع صفاته وهو سبب جميع الموجودات في الاعيان، وقد علمت ان الوجود في النفس هو ايضا وجود في

الاعیان بوجه ما من وجوه التشکیک فهو جلّ جلاله سبب لجمیع الاشیاء الموجودة۔

ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان (هو السائل) لا ارید ان اطول بها الکلام فقد بان من هذا انه اذا قیل ان الفردیة واجبة الوجود للثلاثة فانما نعنی به انها للثلاثة لا بسبب مسبب ولا بجعل جاعل، وکذلک جمیع الذاتیات واللوازم، وقد یمکن ان یکون ذاتی سببا لذاتی آخر وان یکون لازم ایضا سببا للازم آخر الا انه لا شک ان ینتهی الی ذاتی او لازم لا سبب لهما فیکون ذلک الذاتی سببا بوجه من الوجوه، وان هذا الحکم لا یثلم القضیة القائلة بان واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته اذ الوجود هناک الکون فی الاعیان و واجب الوجود فی الاعیان واحد کما قد بیناه فی مواضع اخر وهذا الوجود هو الحصول للشئ من غیر التفات الی وجوده فی الاعیان او فی النفس، وبالجملة فان جمیع الموجودات فی الاعیان ممکنة لا غیر سوی وجوب الوجود الواحد،

وتحلیل المسألة علی الوجه الکلی هو ان الموجودات الممکنة فاضت من الوجود المقدس علی ترتیب ونظام، ثم من الموجودات ما کان متضادا بالضرورة لا بجعل جاعل، واذا وجد ذلک الموجود وجد التضاد بالضرورة واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة. واما من قال ان واجب الوجود اوجد السواد ثم الحرارة حتی وجد التضاد لان (ا) اذا کانت (علة لب و ب) علة (ح) فیکون (ا) علة (ح) فانه قال صوابا حقا لا مجمجمة فیه لکن الکلام فی هذا الموضع ینساق الی غرض وهو ان واجب الوجود اوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة فیکون واجب الوجود قد اوجد التضاد

فی الاعیان بالعرض لا بالذات هذا لا شک فیه الا انه لم یجعل السواد مضادا للبیاض وانما اوجد السواد لا لمضادته للبیاض بل لکونه ماهیة ممکنة الوجود وکل ماهیة ممکنة الوجود فان واجب الوجود یوجدها لان نفس الوجود خیر لکن السواد ماهیة لا یمکن الا ان تکون مضادة لشیء آخر فکل من اوجد السواد لاجل کونه ممکن الوجود فهو الذی اوجد التضاد بالعرض ولا یکون الشر منسوبا الی موجد السواد بوجه من الوجوه اذ القصد الاول (وجل عن القصد) بل العنایة السرمدیة الحقة توجهت نحو الخیر الا ان هذا النوع من الخیر لا یمکن ان یکون مبرءا خالیا عن الشر والعدم فلیس الشر منسوبا الیه الا بالعرض، ولیس الکلام ههنا فیما بالعرض بل فیما بالذات. والی اوحی کل من اعرفه من الحکماء بتقدیس ذلک الجناب عن الظلم والشر وههنا من التفصیل والتحصیل ما لا تفهمه العبارة ولا یقدر المخبر عن الاخبار به لقصور البیان عنه، والحدس المصیب ینال من ذلک الروح ما تقنع به النفس الکاملة وتذوق به اللذة العقلیة القصوی،

وههنا سؤال آخر رکیک جدا عند اهل النظر فی باب الالهیات وهو انه لم اوجد امرا کان یعلم انه یلزمه العدم والشر فیکون الجواب عنه ان السواد مثلا فیه ألف خیر وشر واحد والامساک عن ایراد الف خیر لاجل لزوم شر واحد ایاه شر عظیم علی ان النسبة بین خیر السواد وشره اعظم من نسبة ألف ألف الی واحد- واذا کان هذا هکذا فقد بان ان الشرور موجودة فی مخلوقات الله بالعرض لا بالذات، وبان ان الشر فی الحکمة الاولی قلیل جدا لا نسبة له فی الکمیة والکیفیة الی الخیر،

واما سؤاله عن اى الفريقين أقرب الى الصواب فلعل الجبرى اقرب الى الحق فى بادئ الراى وظاهر النظر من غير ان يتلجلج فى هذيانه ويتغلغل فى خرافاته، فانه حينئذ يبعد عن الحق جدا،

واما الكلام الجارى فى البقاء والباقى فانه أمر قد شغفت به جماعة من الاغبياء، حيث لم يعقلوا ولم يتفطنوا للحق اذ البقاء ليس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدة ما فكان الوجود غير ملتفت فيه الى المدة. والبقاء وجود يتضمن معنى المدة فالوجود معنى أعم من البقاء فليس الفرق بين الوجود والبقاء الا بالعموم والخصوص، ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود والموجود هما معنى واحد فى الاعيان وان كانا مفترقين فى النفس، فلما بلغ الى البقاء ضل، وأما الكلام الجدلى الملجئ اياهم الى ارتكاب المحالات الأولية فهو هذا السؤال عن هل ههنا شئ موصوف بالبقاء فان أجابوا بلا قيل لهم اذن ليس ههنا باق فما الذى يوجد الموجودات ويستبقيها على زعمكم بالتعاقب والايجاد فى الآنات المتوالية على ان البرهان قام على بطلان الآنات المتوالية ولكن سلمنا قولكم مسامحة فان اجابوا بان هذا الموجد بالتعاقب غير باق يلزمهم أشد المحالات استحالة وأقبحها واظنهم يتحاشون عن هذا، وان اجابوا بان ههنا شيئا باقيا سئلوا وقيل لهم ان ذلك الباقى يكون باقيا ببقاء زائد على ذاته، فذلك البقاء لا يخلو اما ان يكون باقيا واما أن لا يكون باقيا فان كان باقيا كان باقيا ببقاء و ذلك البقاء ببقاء آخر ويتسلسل وهذا محال، وان لم يكن ذلك البقاء باقيا فكيف يكون الباقى باقيا بالبقاء الذى هو به باق غير باق هذا محال، اللهم الا ان يرتكبوا فيقولوا الباقى باق

ببقاءات متصلة متشافعة فى آنات متوالية فحينئذ يطالبون بشرح هذا الكلام ويقال لهم ما معنى
هذه البقاءات المتوالية فان كانت معانى بها يكون الباقى باقيا، فتلك المعانى ينبغى ان تبقى مع الباقى
مدة ليمكن ان يوصف الباقى فيها بانه باق والا فلا معنى للبقاء والباقى وان كانت وجودات متشافعة
فقد بان ان الوجود والبقاء هما معنى واحد، وان البقاء ليس هو الا استمرار الوجود واتصاف الموجود
بالوجود طمتما فيه الى المدة اذ الوجود المطلق يجوز ان يكون فى آن من الزمان ولا يجوز ان يكون
البقاء الا فى مدة فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم، والحق عندى ان لا يلاحج من يكون عقله
بحيث يخفى عليه مثل القدر من المعقولات. فهذا هو الذى سنح لى فى الحال، والله اعلم بكل المقال

(٣)

الرسالة الاولى في الوجود

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجها السيد سليمان الندوي من مجموعة جامع البدائع

المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، وسماها ناشرها

"رسالة الضياء العقلي في موضوع العلم الكلي"

وهي احدى رسالتيه في

الوجود.

رسالة الوجود

ان الموجود الذی هو موضوع الفلسفة الاولی اعنی العلم الکلی الذی تحته جمیع العلوم ظاهر التصور، لا یحتاج فی تصوره الی تصور امر آخر یسبقه لانه اعم الاشیاء، وهو وما اشبهه مبدأ التصورات جمیع الاشیاء والشیٔ ایضاً ظاهر التصور، ویلزمه الوجود فی النفس فان المعدوم فی الاعیان اذا حکم علیه بامر ما وجودی لا یمکن الا ان یکون موجوداً علی ما علمت تفصیله، ووجوده لیس فی الاعیان فبالاضطرار یلزم ان یکون موجوداً فی النفس فالشیٔ یلزمه الوجود فلا موجود احد الوجودین الا ویلزمه ان یکون شیئاً ولا شیٔ الا ویلزمه احد الوجودین فالشیئیة من لوازم حقائق الاشیاء وایاک ان تحاول تصویر الشیٔ او الموجود، فانک ان فعلته وقعت فی الدور لا محالة، والموجود والشیٔ وان کانا عامین فان الموجود اولی بان یکون موضوع العلم الکلی لانه اظهر تصوراً، وموجودیة الشیٔ ووجوده شی واحد، کالمضاف والاضافة لان الوجود لو کان شیئاً زائداً علی ذات الموجود لکان یلزمه الوجود اما فی الاعیان واما فی النفس ولو کان وجود الموجود موجوداً فی الاعیان لکان موجوداً بوجود، اذ حکمنا ان کل موجود یحتاج الی وجود وتسلسل وکذلک لو کان الوجود شیئاً زائداً علی ذات الموجود (ولا شک ان الوجود عرض کیفما کان سواء فرضته موجوداً فی الاعیان او فی النفس) لکان سبباً لموجودیة الجوهر لان الجوهر انما یصیر موجوداً بوجوده وما لم یوجد وجوده لم یمکن ان یوجد هو فیلزم ان یکون

ثم لا یوجد قبل جسد ولا توطئة "س"

العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت ان كل عرض فسبب وجوده الجوهر، لان حقيقة العرض تدل على ذلك ويصير البيان دوريا،

وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود به يصير الموجود موجودا لكان وجود البارى ايضا شيئا زائدا على ذاته اعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا فلم تكن ذات البارى تعالى واحدة بل كانت متكثرة وهذا محال،

واما ان يكون شيئا اعتباريا موجودا فى النفس، فيجب ان تحقق ان لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره، وهذا الحكم اولى لا يخالف فيه عقل فاذا عقل تلك الحقيقة عقل اعنى حصل اثر من تلك الحقيقة فى عقل ما ثم نسب ذلك العقل تلك الحقيقة والماهية الى الصور الحاصلة الموجودة فى الاعيان فيكون الكون فى الاعيان امرا زائدا على ذات تلك الماهية والحقيقة، ولا يكون شيئا زائدا على ذات الموجود، اذ الموجود فى الاعيان ليس تلك الماهية، فان تلك الماهية لا يمكن ان توجد بعينها فى الاعيان، اذ العقل ليس له ان يحكم على شئ الا اذا عقله مجردا عن العوارض المشخصة، ولا يمكن ان يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج ثم اذا كان الامر على هذه الصفة، وكان يظن بعض ضعفاء الظن ان الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الاعيان رسخ فى قلبه ان الوجود والموجود هما شيئان كائنان فى الاعيان، ولم يتفطن لهذه المحالات، ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم، وهو ان الوجود شئ زائد على ذات الموجود انه يلزم ان يكون الموجود فى النفس موجودا بوجود، وذلك الوجود يكون موجودا فى النفس بوجود آخر ويتسلسل الى ما لا نهاية له،

ومن الحجج الجدلية في هذا البحث للمذهب الحق ان يقال للخصم ان هذا الوجود
الزائد على ذات الموجود هل هو موجود في الاعيان او ليس بموجود في الاعيان فان قال انه ليس بموجود
في الاعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب، ثم يسئل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود
الذي سلمت انه ليس بموجود في الاعيان هل هو موجود في النفس او ليس بموجود في النفس
فان قال انه موجود في النفس، فقد حقق الخبر كله، وان قال انه ليس بموجود في النفس، وكان
من قبل يقول انه ليس بموجود في الاعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم
المطلق لا يكون عنه خبر، ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صح
وتبين ان الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة موجودة في النفس غير موجودة
في الاعيان، اعني ان وجود الموجود في الاعيان هو بعينه ذاته، ولا معنى لوجوده الزائد عليه
الا بعد ان عقل، وانما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد ان عقله وصيره ماهية معقولة،

ومن الشكوك القوية على هذا الرأي الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلي، هو انه
اذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقولة او ليس بماهية معقولة، فان قلنا ليس بماهية
معقولة، كان القول محالا، لانه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة في النفس لكان نقضا
لقولنا ان الوجود في الاعيان شئ زائد على ذات الماهية، وان قلنا انه ماهية معقولة وقد
حكمنا بان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود زائد عليها، فتكون ماهية الوجود محتاجة
الى وجود آخر معقول حتى يكون موجودا في النفس،

والجواب عنه ان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود معقول حتى يكون امرا موجودا

في الاعيان، لا في النفس، لانك اذا قلت ان الماهية الموجودة في النفس محتاجة الى وجود حتى تكون موجودة في النفس، فقد صادرت على المطلوب الاول، حيث قلت ان الموجود يحتاج الى وجود،

واما كلام من يقول اذا كان وجود زيد غير موجود في الاعيان، فكيف يكون زيد موجودا فكلام مموه مزخرف سوفسطائي، ويتفطن لاستحالته من وجهين،

(احدهما) قوله اذا كان وجود زيد غير موجود فكيف يكون زيد موجودا هذا ايضا يلزم اذا قيل ان الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط على المطلوب الاول،

(والثاني من الوجهين) ان وجود زيد المعقول هو امر معقول موجود في النفس، فكأن المغالط لا يفرق بين الوجودين الوجود في الاعيان والوجود في النفس، فان قال انا نعتبر زيدا الجزئي المحسوس المعقول حتى يكون وجوده شيئا زائدا على ماهيته في النفس، اجبنا بان نقول ان حمل المحمول الكلي على الموضوعات لا يمكن الا بعد ان تكون معقولة، والوجود حكم كلي لا يمكن حمله على موضوع الا بعد ان يعقل، سواء فرضه العقل عند تعقله اياه واحدا لا تكثر فيه كالباري، او لم يفرضه كذلك،

وانما ظن من ظن هذا الجهل بان المعقول الصرف لا يكون لنا ولا يمكن بل انما تكون معقولاتنا مشوبة بالتخيل، والتخيل لا يدرك الا الجزئي، فربما تخيلنا شيئا وعمل العقل فيه عمله اعني تجريده عن العوارض المشخصة ولا تتفطن النفس لذلك بل تظن انه جزئي، لاختلاط ذلك المعقول بالمتخيل وتعاقب بعضها من بعض واكثر ما تعرض هذه الحالة

عند فرض العقل المعقول شيئاً واحداً فمن اضافة الوحدة الى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن انه جزئى، فقد تبين وصح ان الموجود فى الاعيان وجود لا شئ واحد، وانما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولا لا و صيرورته ماهية معقولة مضافا اليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجودا. ونحو ما قال فاضل المتاخرين ¹ روح رمسه وقدس نفسه فى بعض مباحثاته لعل الوجود الذى هو ماهية الحق الاول هو الواجبية وانما قال ذلك لان الواجبية لا شركة فيها بوجه من الوجوه، ثم قال ان الوجود الذى هو مقابل العدم المقول على جميع الاشياء هو من لوازم تلك الماهية، فلو كان ذلك المعنى امرا على حدة لتكثر به ذات البارى جل جلاله وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وعند هذا الموقف عديد مباحثات عميقة وتحصيلات كثيرة وتحاقيق جمة، ومن اخذ زمام الفطانة بيده وصحبه توفيق من الله تعالى صادق فى التوحيد هنا ما يسكن اليه العقل نسأل الله التوفيق للوصول الى الكمال والحمد لله فى كل حال،

---

¹ لعله ابن سينا، ويظهر انه كان لقبا لقبه معاصروه، فنجد فى ديباجة الرسالة التى نسبها صاحب جامع البدائع الى الشيخ ابى سعيد بن ابى الخير الصوفى الشهير صاحب الرباعيات فى الفارسية، وهو معاصر ابن سينا، وبينهما مكاتبات، انه خاطب فيها ابن سينا بهذه الكلمات " سلام عليك، وبركاته وتحياته يا افضل المتاخرين ".
(جامع البدائع للكردى ص ٢٣)

" س "

۴

الرسالة الثانية في الوجود

او

رسالة الأوصاف والموصوفات

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجها السيد سليمان الندوي، وقابل نسخها وصححها

اصول هذه النسخة

اما النسخ التي قابلناها وصححناها فثلاث وكلها خطية ، اولها للشيخ عبد القادر بن جمال الدين في بيجاپور (بمبئي) وهي الآن عند الاستاذ الشيخ عبد القادر سرفراز (دكن كالج . بپونه) وهي كثيرة الخطاء كتبت في سنة ١٠٢٢ه بالهند بيد يوسف على الفقار كتبه لحكيم الملك ، وكتب على وجهها الاول "الاوصاف للموصوفات للحكيم عمر الخيامي" والاخريان في مكتبة برلين ، ووجدت صورتهما الفوطوغرافية عند الدكتور زبير الصديقي (جامعة كلكتة) فتفضل بهما على . فأولهما بالقطع الصغير بالخط العربي وهي اصح الثلاث واظنها اقدمها لقدامة هيئة خطها ، ولم يكتب عليها تاريخ كتابتها وفي طرة صفحتها الاولى "رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي" واما ثانيتهما فهي بالقطع المتوسط وبالخط الفارسي ، وهي كثيرة الخطاء والسقطات ، كتبت في خامس شهر ربيع الاول لسنة ١٠٩١ه وفي آخرها "تمت الرسالة في الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامي ، خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١"

رموز الثلاث : ع للنسخة الاولى التي للشيخ عبد القادر ، وبص لنسخة برلين الصغيرة التي هي بالخط العربي ، وبم لنسخة برلين المتوسطة بالخط الفارسي ،

وللرسالة نسخة رابعة في مكتبة الشيخ پير محمد باحمد آباد ، في ١٢ صفحة بالقطع الصغير ، لم يؤرخ ولكن عليها ختم فيه سنة ١١٥٥ ،

"س"

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام الحجة على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي[1] جل جلاله، وتقدست اسماؤه، اعطى كل شيء خلقه ثم هدى واحصى كل شيء عددا. والصلوة على نبيه[2] المصطفى محمد وآله الطاهرين.

الاوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يقال له الذاتي، وضرب يقال له العرضي. ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما للموصوف، ومنها ما (لا)[3] يكون لازما، بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب، واما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين، قسم يقال له الاعتباري، وقسم يقال له الوجودي[4]. فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود. فان السواد صفة وجودية[5] اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفا وجوديا. واثبات هذا القسم الوجودي مستغني (مستغن) عن البرهان لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس.

واما القسم الاعتباري العرضي كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة[6] لانه لو كان كون الاثنين

[1] زيادة في بعض [2] في ع: الله [3] في ع: سيدنا [4] زيادة في بعض دبمر [5] يريد به الموجود في الخارج [6] في ع: الرابع

نصف الاربعة امراً زائداً على ذاته لكان الاثنين[1] (للاثنين؟) معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد. والبرهان قائم على استحالته،

واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانّه لون، اذ كونه لوناً وصف ذاتيّ له، والبرهان على ان اللونية ليست بصفة زائدة على ذات السوادية في الاعيان، هو انها لو كانت صفة زائدة، فلا بدّ من ان تكون عرضاً، اذ السواد عرض، ثم كيف يمكن ان يكون عرض موضوعاً لعرض آخر. وان كان موضوع السوادية موضوعاً اللونية[2] لكانت اللونية صفة في موضوع السواد[3]، ولكانت اللونية[4] امراً موجوداً في الاعيان يلزمه من خارج ذاته[5] ان يكون سواداً وهذا محال.

ومعنى قولنا الوصف الاعتباري[6] هو ان العقل اذا عقل معنى مّا فانه يفصل ذلك[7] المعقول تفصيلاً عقلياً ويعتبر احواله. فان صادف ذلك المعنى بسيطاً غير متكثر لجميع الاعراض الموجودة في الاعيان، وصاف له اوصافاً، فعلم ان تلك الاوصاف انما هي له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود في الاعيان، لتحققه ان الشئ البسيط الموجود في الاعيان لا يمكن (ان يكون[8]) فيه اجزائية في الاعيان، (ثم) لتحققه ان العرض لا يكون موضوعاً لعرض آخر، ولتحققه ان موضوع ذلك العرض لا يجوز ان يكون موضوعاً لتلك الصفة التي وصف بها ذلك العرض، وهذه مقدمات مسلّمة عندهم، لكن بعضها

---

[1] في الثلاث الاثنين، [2] في ع: اللونية، وفي الاثنتين: للونية، [3] في ع: السواد،
[4] في ع زيادة: عند السواد [5] هذه الفقرة محذوفة من بم [6] في ع: وكذلك [7] الزيادة في بص وبم، [8] الزيادة في بص وبم،

غير مسلّم عند اهل الحكمة. ولعلّ هذه المعاني مفروغ عنها في العلم الاعلى الالهي الكلّي.

ومن لم يتفطّن لهذه الاوصاف الاعتبارية من الباحثين عن هذا الموضوع[1]، ضلّ ضلالاً بعيداً، كبعض المتعسّفين المتأخّرين الّذين جعلوا اللونيّة والعرضيّة والوجود وهذه الاحوال[2] احوالاً ثانية ممّا لا يوصف لا بوجود ولا بعدم[3]. والشكّ[4] الّذي اوقعهم في هذا الخطاء القادح[5] في اعظم القضايا الاوّلية واظهرها وهو انه لا واسطة بين السلب والايجاب ظاهر لا حاجة بنا الى ذكره وبعضه اوجلّ لتخافته. ولو كانوا يتفطّنون الاوصاف الاعتبارية لما وقعوا في هذه الفتنة العظيمة. بل قالوا ان اللونية في الاعيان غير موجودة شيئاً متميّزاً عن السوادية انما هي وصف عقليّ يحصل في النفس عند تحقّق العقل ذات الاسود، وتصفّح احوالها، ومشاركتها البياض في بعض احوالها، وكذلك الوجود والوحدة.

ولعلّ امر الوجود اصعب من سائر الاعراض، لشكّ[6] جماعة من اهل الحقّ فيه، اذ قالوا[7] انّ الانسان المعقول (مثلاً)[8] له حقيقة وماهيّة، لا يدخل في حدّها الوجود حتّى[9] ان العاقل يمكنه ان يعقل معنى الانسان من غير ان يعقل معه انّه موجود او معدوم، فيلزم لا محالة ان يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته. وقالوا انّ وجود الانسانية هو المعنى المكتسب له من غيره لا[10] الحيوانية والناطقية له من ذاته، لا بجعل جاعل ولا بسبب مسبب، كأنّ الباري عزّ جلّ جلاله لم يجعل الانسانية جسماً مثلاً بل جعله موجوداً. ثمّ الانسان اذا وجد لا يمكن

---

[1] في بص وبم: الموضع، [2] في ع وبم: عدم، [3] في ع وبم: القادح، [4] في بص: ليشكل، وفي بم: لشك
[5] الزيادة في بص وبم، [6] في ع وبم: او،

ان يكون الا اجساما. قالوا واذا كان الامر كذلك فبالواجب ان يكون الوجود معنى زائدا على الا ان في الاعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفاد من الغير (لا غير)[1].

وقبل ان نخوض في حل هذه الشبهة نأتي ببرهان ضروري على ان الوجود معنى اعتباري فنقول ان الوجود[2] في الموجود لو كان معنى زائدا عليه في الاعيان لكان موجودا. وقيل ان كل موجود موجود بوجود[3]، فيكون الوجود موجودا بوجود (و)[4] كذلك وجوده الى ما لا نهاية له وهو محال.

فان قيل ان الوجود معنى لا يوصف بالوجود بسلب الاطلاق ولا بسلب احد الطرفين حتى لا يقال انه موجود او غير موجود، ظالبناهم حينئذ بطرفي النقيض. (و)[5] قلنا هل الوجود موجود في الاعيان ام غير موجود في[6] الاعيان. فان اجيب بلا، فقد بان ان الوجود غير موجود في الاعيان[7]، وهذا هو موضع الخلاف. فمرحبا[8] بالوفاق. ثم نطالبهم ثانيا ونقول (هل)[9] الوجود وصف معقول لذات الموجود ام لا. فان اجيب بنعم لزم القول والاعتراف بان الوجود حكم اعتباري، وان اجيب بلا كان الوجود معدوما في الاعيان وفي النفس جميعا. ولعل العقلاء يتحاشون عن امثال هذا،

ومنهم من قال ان الصفة التي هي الوجود لا تحتاج الى وجود آخر حتى تكون موجودة بلا وجود آخر. والجواب لهذا القائل ان (انه)[10] يريد ان يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع[11]

---

[1] الزيادة في ع وبص [2] في بص: ان الموجود في الوجود [3] في بر: بوجه [4] الزيادة في بر [5] الزيادة في بص وبر [6] في ع: بل. [7] في بص وبر: للاعيان [8] في بص: مرحبنا، [9] الزيادة في بص وبر [10] في بص: اتريد وفي بر: انريد [11] في ع: يرجع

التسلسل، بل وقع في عدة محالات أُخر. منها ان نقول[1] على هذا، الوجود الذي يشير اليه موجود ام لا. فان اجاب بلا فقد وافقنا وناقض نفسه. وان اجاب بنعم قلنا له (هو[2]) موجود بوجود آخر ام لا. فان اجاب بنعم[3] وقع التسلسل ولم يندفع ولزمه المحال. وان اجاب بلا، قلنا هل هذا الوجود الذي ذهبت اليه شيء له ذات ام لا. فان اجاب بلا فهو هذيان ومحال. وان اجاب بنعم قلنا له (قد[4]) سلمت ذاتاً موجودة بلا وجود، فما بالك لا تسلم في كل موجود وفي كل ذات حتى تسترجع عن هذه المناقضة، وعن هذه المحالات،

ثم ان صح كلامك الاول بان البياض الموجود يحتاج الى وجود زائد عليه، فهو ايضاً يحتاج الى وجود زائد عليه لا محالة، وهذا محال،

ثم منهم من يتغلغل في هذه الخرافات، ويشتغل بالمغالطات الموحشة. وحينئذٍ نقطع[5] الكلام معه، ونشتغل[6] برده من وجه آخر، وايضاً فان كانت صفة الوجود موجودة بذاتها لا بوجود آخر واقترنت[7] بالماهية وصارت الماهية (بها[8]) موجودة لكان[9] حكم[10] الجزء محمولاً على المركب، وهذا محال. بل لو كان الامر كذلك لما صارت الماهية موجودة بل صارت مقترنة بامر موجود حتى لا تكون صفة الجزء[11] محمولة[12] على المركب، (كما ان البياض[13] بياض لذاته، واذا اقترن بالجسم لم يصر المركب) بياضاً بل صار ابيض، ولو كان البياض ابيض (لذاته لما صار الجسم ابيض بل صار مقترناً بشيء[14] ابيض على ان العامة يسمون البياض ابيض)

---

1 في الثلاث: يقول 2 الزيادة في بص 3 في ع: نعم 4 الزيادة في بص وبمر 5 في ع وبم: يقطع 6 في ع: يشتغل
7 في ع: اقترت وفي بص: اقترنت وفي بمر: اقترب 8 الزيادة في بص بمر 9 في ع: لكانت 10 ساقط في ع: الحكم بالجزء
11 في ع: الجز 12 في ع: محمولا 13 الزيادة في بص وبمر 14 الزيادة في بص وبمر.

فيقول ان هذا اللون ابيض. لكن ذلك على سبيل المجاز، لا على التحقيق. فان كان الوجود ايضاً يقال له انه موجود على المجاز لا على التحقيق، فحكمه حكم المجازات. ولا تنازع فيه.

واعلم ان هذه مسئلة[1] عامة لجميع[2] العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لغير المحقق[3] (المحقق[4]) الا ويخبر بطلان هذا، وقد سمعت واحداً منهم يقول ان الوجود موجود ولا يحتاج الى وجود آخر، كما ان الانسان بالانسانية انسان، ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانية اخرى حتى تكون انسانية. وهذا القائل لم يفرق بين الانسانية والانسان، لانه لو كانت الانسانية موصوفة بانها انسان، لكانت مفتقرة الى انسانية اخرى، بل هي موصوفة بانها انسانية، فهلا قال في الوجود مثل هذا، ان الوجود غير موصوف بانه موجود حتى يحتاج الى وجود، بل هو موصوف بانه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال. وهذه المغالطة من افحش[5] المغالطات المقولة في هذا الباب. عصمنا الله تعالى من السرقة[6] وحب الغلبة.

واما حل شبهة اهل الحق وهي ان الوجود هو المعنى المستفاد لا غير (واذا كان هو المعنى المستفاد[7] لا غير) كيف يمكن ان يكون معنى زائداً في الاعيان، (و[8] هو على هذه الصفة وهي المستفاد (ة من؟) هذا (ه؟)) الذات لا غير اذ الذات كانت معدومة. وكيف يكون الشيء مفتقراً الى شيء[9] قبل الوجود. انما الافتقار الى شيء من الاشياء هي للموجودات لا للمعدومات. بل النفس اذا عقلت[10] تلك الذات واعتبرت احوالها وفصلتها التفصيل العقلي صارت اوصافها متنوعة ثم منها

---

١ في ع: المسألة ٢ في ع: بجميع ٣ في الثلاث: لمحقق ٤ في ع: بجرسطان ٥ في ع: افتحر
٦ في الثلاث: السرقة ٧ الزيادة في بص وبر ٨ الزيادة في ع ٩ الزيادة من الجامع المصحح فلينظر ١٠ في ع: غفلت

ذاتيات، ومنها عرضيات، فكأنها[1] تصادف الوجود في جميع الاشياء من قبيل العرضيات، ولا شك ان الوجود معنى زائد على الماهيات المعقولة، لا كلام في هذا، بل الكلام في الوجود في الاعيان. ثم العقل لما تحقق الماهية التي يقال لها الانسانية علم ان الحيوانية والناطقية[2] لها من ذاتها لا بجعل جاعل، والوجود لها من غيرها، بمعنى ان هذا (؟) الذات لو كانت معدومة لما كانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبار صفة الوجود ايّاها من جهة تعلقها[3] بغيرها، وانى اظن ان جميع العقلاء من شأنهم ان لا يخفى عليهم هذا القدر من المعقولات، فمن وجد نفسه من المقصرين في هذا المعنى فليعلم انها قد زاغت بسبب امر وهمي غلط له، وعليه[4] بالرياضة التامة والاستعانة بحسن التوفيق من الله تعالى، انه ولي الاجابة.

ولكن الاعتبار للاوصاف وتحقيق احوالها من اهم الاشياء للباحث عن هذه المواقف.

وواجب الوجود على جلاله انما هو ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة، فصفة[5] الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجعل جاعل. ولو كانت صفة الوجود معنى زائدًا على ذاته، لكانت في ذاته من حيث هي تلك الذات الواجبة كثرة. وقد سبق البرهان على ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، لا كثرة فيه، بوجه من الوجوه[6] (الا الكثرة الاعتبارية ولعلها غير متناهية بالعدد، والكثرة الاعتبارية لا تكثر بها الذات بوجه من الوجوه). وبالجملة فان جميع اوصاف واجب الوجود بذاته اعتبارية ليس فيها وجودي[7] اصلًا.

---

[1] في ع: لكانها. [2] في ع الناطقة [3] في بص: تعقلها الغيرها. [4] في بص: عليه [5] في بص: قضية وفي بم: قصة [6] في ع: الوجيد. [7] الزيادة في بص وبم.

ولعل علمه[1] وجوديٌ اعني حصول صور المعقولات في ذاته الا انها كلها ممكنةُ الوجود ولوازمه اياه. والكلام فيه بسيط في غير (هذا[2]) الموضع فليطلب (من[3]) هناك.

ولما عرفت ان الوجود امرٌ اعتباريٌ كالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم واحواله من حيث الاعتبار، وكيف يكون العدم وجوديًا، الا ان العدم معنى معقول وكل معنىً معقولٍ موجودٌ[4] في النفس، فماهية العدم اعني معناه موجودةٌ في النفس. ثم الكلام في ان العدم هل هو معقولٌ بالذات او بالعرض، غير ما نحن فيه. والحقُّ انه معقولٌ بالعرض،

وبعد ان تحققتَ هذه المعاني فاعلم انَّ كلَّ موجودٍ ممكنِ الوجودِ له ماهيةٌ عند العقل، يعقلها (يعقل) من غير ان يقترن بها صفة الوجود، و معها انَّ صفة الوجودِ لها (من غيرها[5]) واذا كانت صفة الوجودِ لها من غيرها، يلزم ان يكون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التي للشيء عن ذاته قبل الصفة التي له من غيره، قبليةً[6] بالطبع، فصفة العدم للماهيات الممكنةِ الوجود قبل صفة الوجود بالطبع.

ونقول انه لا يمكن ان يكون ماهيةٌ ممكنة الوجود علةً لوجودٍ البتةَ، اللهم الا ان يكون معدًّا[7] وما او واسطةً او اشياءَ اُخر مثل التي هي ممكنةُ الوجود، فان امكن فليكن اسبابًا ة علةً لوجودِ بَ، ومعلومٌ انَّ ب تكون ممكنة الوجود، وكلُّ ممكن الوجود لا يوجد الا ان يصير وجوده واجبًا من وجهٍ آخر (فتكون[8]) واجبة الوجود، الا انَّ امكانَ الوجود

---

[1] في ع: عنه، وفي بم: عل. [2] الزيادة في بم، [3] في ع: محذوفة. [4] في بص: الا ان العدم معنى معقول موجود في النفس، فماهية الخ. [5] ساقطة من بص [6] في ع: قبلته [7] في ع: مقدا ما؟ [8] لا توجد هذه الزيادة في احدى من النسخ الثلاث الا ان المعنى يقتضيها، فلينظر،

لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجودِ، فيكون اسبباً لوجوبِ وجودِ بَ، وهذا المحالُ. فلا يجوز ان يكون ماهيةٌ ممكنةُ الوجود علةً[1] لوجود)

وعلى هذا البرهانِ مباحثُ وشكوكٌ. منها انّ ا انما صارت سبباً لوجوبِ وجودِ ب من حيث هي واجبةٌ، كما انّ النّار سببٌ لاحراقِ الخشبِ من حيثُ هي حارّةٌ[2]. ثمّ لا مدخل لسائر اوصافِ النّارِ في الاحراق ولا تشاحّ[3] في المثالِ. والجواب ان الحرارةَ هي سبب الاحراقِ لا ذات النّارِ الّا انّ الحرارةَ لا يمكن ان توجد الّا في موضوعٍ[4] مثل النّار فصار الاحراق مضافاً الى النّار من حيث هي[5] حاملةٌ للسبب الفاعلي، لا من حيث هي فاعلةٌ. ولو كانت (ذات[6]) النار هي الفاعل (الفاعلة؟) لكان لجميع اوصافها مدخلٌ في الاحراقِ، وخصوصاً الاوصاف (للاوصاف؟) الذاتية واللازمةِ التي لا تنفك ذاتُ النارِ عنها. وانّما[7] قلنا ان ذات ا من حيث هي واجبة مُوجبةٌ لبَ. واذا قلنا من حيث هي واجبةٌ، كان الوجوبُ شرطاً في كونِ ا علةً، لا نفس العلّةِ. فنفرق بين الشرط الذي به تكونُ العلةُ علةً، و(بين الشرط[8] الذي) هو العلّةُ لنفس[9] (نفس؟) علة وجوب ب هي ذات ا باي شرطٍ كانَ. ثمّ هذا الشرط اعني اعتبار وجوب ا الذي لها من غيرها، لا يسلبُ[10] عنها اعتبار الامكان الّذي لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب الاوصافِ اللازمةِ، فذاتُ ا التي هي ممكنةُ الوجود بشرط وجوبها علةٌ لوجوب ب. فيكون

---

[1] هذه الزيادة في ع [2] في ع: وحلم ر؟ [3] في ع: تساح، في بم: تشاج وفي بص: تشاح، (والصحيح تشاح مصدراً، كقولك لا مشاحة في الاصطلاح) سليمان.
[4] في ع وبم: موضع [5] ساقطة من ع [6] الزيادة في بص وبم [7] في ع: ما وفي بم: اما، وبص مشتبها بين اما وانا، [8] الزيادة في ع [9] في ع: ولنفس في بص وبم: لنفس [10] في بم: الا بسب في بص: الا تسب،

للامكان مدخلٌ في تتميم الوجوب وافادة[1] الوجود. وكيف لا وهو من لوازم العلّة الفاعلية، و
له مدخلٌ في تتميم ذات ا، فكيف فيما توجبه ا، ولو[2] كان اعتبار الامكان مسلوبًا عن ذات ا
عند كونها واجبة الوجود، لكان يقدح في هذا البرهان قدحًا، الّا انّ هذا الاعتبار لها من ذاتها
لا يمكن سلبه بوجهٍ من الوجوه،

فان قال قائلٌ او يتشكّك متشكّك[3] انّ وجوب ا هو علّة وجوب ب، الّا انّ وجوب ا
لا يمكن ان يوجد الّا ويكون موضوعه ا، كما انّ الحرارة[4] هي علّة الاحراق، لانّها لا يمكن ان
يوجد الّا في موضوع. واذا كان وجوب ا علّة لوجوب ب، ثمّ ذات ا يلزمها[5] الامكان لا
يكون للامكان الّذي هو لازم موضوع وجوب ا، مدخل في تتميم الوجوب. فيكون الجواب
انّ وجوب ا ليس هو شيئًا موجودًا في الاعيان على ما تحقّقته، انما هو امر بحسب اعتبار العقل
والامر الاعتباري الموجود في النفس، المعدوم في الاعيان، كيف يكون سببًا لذات موجودة
في الاعيان (كالحركة حرارة النار[6]، فان حرارة النار موجودة في الاعيان) ثمّ الاحراق الحاصل من الحرارة
ليس هو امرًا وجوديًا، بل انما هو امرٌ عدمي، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل[7].

وايضًا فانّ كلّ[8] (كان؟) وجوب ا الذي يظنّ[9] به انّه سببٌ لوجوب ب موجودًا في الاعيان
لكان لذات[10] ا التي هي موضوعه[11] مدخلٌ في تتميم الوجوب، لانّ الفاعل المفتقر في وجوده
الى المادّة لا يكون له فعلٌ الّا بمشاركة المادّة وما وجوب ا هي ذات ا، فيكون لذات ا شركة

---

١ في ع: وفساد الوجود؛ بر: افادة الوجود. ٢ في بر: اذ ٣ في ع: متشكك ٤ الزيادة في بص وبر؛
٥ في ع: يلزمها. ٦ الزيادة في بص ٧ ولا نصل بعدها في احدى من النسخ، فذلك يدل على نقص في آخر
الرسالة ٨ في بص وبر كل، ولا توجد هذه الكلمة في ع، والمعنى يقتضي انه كان. ٩ في ع: نظن ١٠ في ع: بذات، و
في بر وبص: ذات ١١ في ع: هي موضوعه،

ن تتميم الوجوب. ويكون للازمها[١] الذى هو الامكان والعدم ايضا شركة وهذا الحال. فقد بان

ان جميع الذوات والماهيات انما تفيض من ذات المبدء الاول الحق جل جلاله على ترتيب رو[٢]

فى سلسلة نظام، وهى كلها خيرات لا شر فيها بوجه من الوجوه، انما الشر الذى هو الذم[٣] او لازمه

يحصل من ضرورة التضاد[٤] على ما (قد) عرفت تفصيله. تعالى الله عما يقول الظالمون

الملحدون علوا كبيرا. ولا حول ولا قوة الا به، و(هو) حسبى ونعم المعين. والحمد لله

الذى هو المبدء الاول. وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين. تمت بعون الله

وتوفيقه[٥].

---

١ فى ع وبص لازمها ٢ الزيادة فى بص وبم ٣ فى بم: خراب ٤ هذه العبارة تدل على ان لهذه الرسالة صلة برسالة الكون والتكليف التى استدل فيها على ضرورة التضاد فى العالم، "سليمان".

٥ الزيادة فى بص وبر ٦ الزيادة فى بر ٧ فى بم: محمد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود. وتمت الرسالة فى الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامى رحمه الله، خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١ هـ

رسالہ فی کلیات الوجود

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

از کتبخانہ متحف بریطانی (برٹش میوزیم لائبریری) لندن

سید سلیمان ندوی

عکاسی کردہ طلبید و تصحیح و مقابلہ اش پرداخت

اصل این نسخہ

اصل این نسخہ، نسخہ ایست قدیمۃ الخط کہ در کتبخانہ متحف برطانی لندرہ (برٹش میوزیم لائبریری) است، و نسخہ آخر ازین رسالہ در کتبخانہ ملی بپاریس، در مجموعہ روضۃ القلوب موجود است، چنانکہ کریستن زن بآن نشان دادہ است، و پارۂ آخرین او را کہ در نسخہ مطبوعہ ناپارہ بہفتیں است، کریستن زن و فریڈرک روزن نشر کردہ اند، و ما او را باین رسالہ مقابلہ کردیم، و بتقییدِ اختلافات نسختین پرداختیم،

نسخہ متحف برطانی بر دو صفحہ بخطِ قدیم و کہنہ نوشتہ است، و پس ازین دو صفحہ عبارتِ باقیہ را کاتبِ نسخہ بر حاشیۂ صفحۂ دوم، باز ما بقی را بر حاشیۂ صفحۂ اولیٰ نوشتہ تمام کردہ است، بعض فقراتِ این حواشی را کرم خوردہ است، یا بلفوتوغراف درست نیامدہ است، ازین جہت افسوس میخوریم کہ در پارہای سوم و چہارم و پنجم فقراتے چند ناخواندہ بماند، و بجایش نقطہ ہا نہادہ شد، چشم داریم کہ دیدہ ورانِ پاریس بدر وش چارہ گری فرمایند،

رموز:- نسخۂ لندن، ل، و نسخۂ پاریس، پ،

"س"

رسالة بالعجمیة لعمر ابن الخیام فی کلیات الوجود

بسم الله الرحمن الرحیم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک ابن مؤید (؟) حاصل گشت، و قربت و اختصاص او بعالی مجلس خویش بهر وقت، از من یادگارے خواستے در علم کلیات، پس این جزوے بر مثال رسالتے، از بهر درخواست او املی (املا؟) کرده شد، اگر اهل علم و حکمت انصاف بدهند که این مختصر مفید تر از جمله مجلدات است، ایزد تعالی مقصود حاصل گرداناد بمنه و کرمه، آغاز سخن،

۱- بدانکه هرچه موجود است بجز ذات باری یک جنس است و آن جوهر است، و جوهر بدو قسمت است جسمیت و بسیط، و لفظهاے که بازائے معنی کلیات است اول لفظ جوهر است، و چون آن را بدو قسمت کنی لفظے جسمیت و لفظے بسیط، و موجودات کلی را بیش ازین سه نام یعنی جوهر و جسمیت و بسیط نیست، ازان جهت که بجز ذات باری تعالی موجود است همین است و کلیات نوعے قسمت پذیر آید و نوعے ناقسمت پذیر، آنچ قسمت پذیر است جسمیت، و آنچ ناقسمت پذیر است بسیط است، و قسمت پذیر و ناقسمت پذیر متفاوت اند بر تبت، آنچ بسیط است از وجه تفاوت رتبت دو نوع کلی است، نوعی را عقل گویند

و نوعے را نفس، و ایں ہر یک را بدہ ترتیب است.

اینچ کلی است و جزویات ایشاں را نہایت نیست، **اول عقل** فعال است کہ معلول ست نسبت با واجب الوجود، و علت است جملہ موجودات را کہ زیر اوست، و مدبر است موجودات کلی را، و **عقل دوم** مدبر فلک اطلس است، و **عقل سوم** مدبر فلک افلاک است، و **عقل چہارم** مدبر فلک زحل است، و **عقل پنجم** مدبر فلک مشتری است، و **عقل ششم** مدبر فلک مریخ است، و **عقل ہفتم** مدبر فلک آفتاب است، و **عقل ہشتم** مدبر فلک زہرہ است، و **عقل نہم** مدبر فلک عطارد ست، و **عقل دہم** مدبر فلک قمر ست، و ایں ہر عقلے را نفسے است، باز او کہ عقل بے نفس باشد و نفس بے عقل، و ایں نفوس بر عقل چنانکہ مدبر است، افلاک را محرک کند، ہر یکے مر جرم فلک خویش را، اینچ نفس است محرک بر سبیل فاعل، و اینچ عقل است محرکست بر طریق معشوقی، از اں جہت کہ عقل بر تبیت برتر از نفس است و شریفتر از نفس است، بداں سبب کہ بواجب الوجود نزدیکتر است،

۲- و بباید دانست کہ اینچ می گویم کہ نفس محرک فلک است بر طریق فاعل، و عقلی دعقل؟ محرک نفس است بر طریق معشوقی، از اں جہت میگویم کہ نفس شباہت می نماید بعقل، و می خواہد کہ در و رسد، و از جہت ایں قصد ارادتی کہ نفس را بعقلست حرکات در فلک می آید، و آں حرکات، اجزاء فلکی را مستوجب عددی می گرداند، . . . . . . ماہ باشد بواجب کہ کلی بود و عدد کلی بے نہایتی واجب کند، از بہر آنک ہر عددی کہ او را نہایت بود آں عدد جزوی بود، بداں سبب کہ عدد از دو صفت بیرون نباشد، یا جفت بود یا طاق،

اکنون بباید دانستن کہ موجودات کلی کہ آں را دو است کہ ایشاں معلول واجب الوجود اند،

اوّل عقلِ فعّال است آنگه نفسِ کل است آنگه جسمِ کل است، و جسم به سه قسم است، افلاک و اُمّهات و
موالید، و این هر یکے قسمت پذیر اند، و اجزاءِ ایشاں را نهایت نیست در کون و فساد، چنانک افلاک
و انجم را کون و فساد شان نیست در اجزاء، و زیرِ او امّهات است، اوّل آتش آنگه هوا آنگه آب آنگه خاک
و موالید که اوّلِ او جماد است آنگه نبات، آنگه حیوان، و انسان هم از جملهٔ حیوان است از وجهِ جنسیت،
امّا نوع پسین است، و از جهت نطق بر حیوان شرف دارد،

و ترتیبِ موجودات همچنین است که ترتیبِ حروف، که مخرجِ هر حرفے از حرفے دیگر است
که بالائے اوست، و هر یکے از دیگر خاسته است، چنانک چون مثلاً الف که مخرجِ او از هیچ حرف
نیست، از بهر آنک او علّتِ اوّل است جملهٔ حرفها را، و برهانش آنک او را ماقبل نیست امّا مابعدش
هست، و اگر کسے ما را پرسد که اندک ترین عدد ها کدام است، گوئیم که دو است، از بهر آنک یکے
عددے نباشد، چه عدد آں بود که آں را ماقبل بود، و مابعد بود، چنانک مثلاً گویند یکے در یکے جز
یکے نه باشد، و یکے در دو جز دو نباشد، و یکے در سه همچنیں امّا دو در دو از جهت آں باشد و جملهٔ
عدد همچنیں است پس واجب الوجود یکے است نه از دوے[1] عددے بگفتیم که یکے نه عدد باشد، از بهر
آنک او را ماقبل نیست، و علّتِ نخستین یکے واجب کند و معلولِ او عقل است، و معلولِ عقل نفس است،
و معلولِ نفس فلک است، و معلولِ فلک اُمّهات است، و معلولِ امّهات موالید است، و انتهائے
هر یک به نسبت با زیرِ خویش علّت، اِنّ معلولِ چیزے است، لابد علّتِ چیزے دیگر است، و ایں
قاعده را سلسلة الترتیب خوانند، و مردم را مردی آنگه درست شود که ایں سلسلة الترتیب بشناسد و

[1] ازروے ؟ ،

بدانکه این جمله ارباب متوسط اند، چونکه افلاک و امهات و موالید، و علتِ وجود او اند، نه از جنس او از علل جلاله، اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد که ابتدا همان باشد و مردم چون ابتدا، و انتها را بدانست، باید که نزدیک او درست شود که نوعِ عقل و نفس و را جنس نفس و عقل یکیست، و این دیگر اربابِ متوسط است و از او بیگانه، و از ایشان بیگانه، پس باید آهنگ بجنسِ خویش بود، تا از هم گوهران خود دور نماند، زیراک عذابِ مقیم باشد، و معلوم است که جنس را با بسائط هیچ مناسبتے نیست، و حقیقتِ ذاتِ مردم بسیط است، نا قسمت پذیر، و حدِ جسم آنست که او را طول و عرض و عمق بود، و اعراضِ دیگر چون خط و سطح که بدو قائم میشوند، و حدِ بسیط آنست که مدرکِ اشیا است، و صورتِ علم را قابل است، و او نه نقطه است و نه خط و نه سطح و نه جسم و نه از جمله اعراضِ دیگر، چون کمیت و کیفیت و اضافت و این (و) متی و وضع و ملک و آن یفعل و ان (آن) ینفعل، از این هیچ چیز نیست، امّا جوهریست بذاتِ خویش قائم، و برهان آنک او جوهر است آنست، که صورتِ علم بدو قائم است و علم و عرض (و علم عرض؟) است، و عرض بعرض (قائم نشود؟)... [1]... و اس (این) جوهر را از صفتِ اجسام هویت است، و نفس (دانستن) و بدین صفت گفتن مقصود تقرب است، که از اجسام بود، چه این تقرب نمی باید که ویرا بود که با خویش که آنگاه سبب هلاک وے [2] باشد،

۳- بدانک عقل بادراکِ معقولات بنفسِ خویش و نفس را به حقیقت ادراکِ معقولات بعقل ... فرازی و بزرگی که از جملهٔ لوازمات نفس است... [3] همیشه با عقل مشابهت میباید

[1] ابزد؟ [2] سطرے محو شده [3] حروف این سطر زیر خط که بحاشیۂ صفحه دوم اصل است قدرے محو شده، و بدرستی خوانده نشد،
[4] هر کجا که نقطه است حرفها خوانده نشد،

و برهان آنست . . . . برهیچ عقل بوقت ادراک البته جبد (؟) بر . . . . . . خویش را از عقل زیادت شمرد، بوقت ادراک . . . . . او تحمیق (؟) بود هیچ حقیقتی نه باشد، و ایں مشابهت . . . . است و آثار او در محسوسات پدید می آید، بس تشریف تراست سبے رعونت نیست به هیچ خیال از رعونت (؟) که ترکیب جسم از ماده و صورت است و او . . . . او در کلیات نفس می دهد و در جزویات معلول خویش را و آنکه در؟ جزدیات . . . . و بشرحش حاجت نیست، چنانک نفس کلی را نفس می دهد، و استقس را استقس میدهد، و هم موالید را والد (موالید؟) . جزاوست، کل موالید را در کیفیت و در ترکیب . . . . . می دهد و هم فلک و هم استقس و هم موالید (؟) میسر از آں دیگر جز و و . . . . .

۴ - بدانک قدما در جزویات چنیں نه کرده اند، از بهر آنک جزویات آیند و روند و (نا؟) پائیدار باشند . . . . اجتهاد بکلیات کرده اند، از بهر آنک کلیات همیشه برجا باشند، و علیکه بر ایشاں دلالت کند پائے دار بود، و هر که کلیات معلوم کرد، جزویاتش به ضرورت معلوم شود،

اکنوں بدانک کلیات پنج قسم است، جنس[۱] و نوع[۲] و خاصه[۳] و فصل[۴] و عرض[۵]، و ایں هر قسمے بنفس خویش کلیست، چنانک مثلاً جنس لفظیست کمتر (؟) و کلی، که در برِ او (در زیر او؟) کثرت کل افتد، چنانک جسم و جوهر که هر یک به نفس خویش کلی اند، و در (؟) زیر یکے کثرت افتد، چنانک مثلاً جوهر لفظے باشد که بر جمله معلومات غیر باری تعالیٰ دلالت کند،

و جوهر نیز بدو قسمت است، نامی و غیر نامی، و نامی بدو قسمت است حیوان و غیر حیوان، و حیوان نیز بدو قسمت است، ناطق و غیر ناطق، اکنوں ایں جایگاه جنسے می تواں یافت که در بالای (؟) آں نوع نوعے دیگر نیست، و آں حیوان ناطق است، آں دیگر انواع، متوسط اند، و انواع متوسط

هر یکے بہ نسبت (پایین؟) خویش جنس اند، و بہ نسبت بالائے خویش نوع اند، و بداں جائیکہ نوع اند جزو اند مر کلِ خویش را، و بداں جاکہ جنس اند کل[1] اند؟) مر جزو خویش را، پس درمیان ہر یکے ہم کل[2] و ہم جزو، و چنانک مثلاً جوہر کہ او جنس است مر نوعِ خویش را، و نوعِ او ناطق و غیر ناطق، اکنون بدانک جوہر کلی باشد کہ جنسے کہ موجود ست ہمہ جزو او باشد، و فصل کلی باشد کہ بقوت او جنس را از جنس، و نوع را انواع را از نوع؟) جدا تواں کردن، و دیگر چیزہا ہم بریں قیاس،

و خاصہ عرضے باشد کہ وے را نہ بوہم، و نہ بعقل از جوہر خویش جدا تواں کردن، چنانک مثلاً تری[1] از آب، کہ اگر تری از آب جدا کنی، آنگاہ نہ آب باشد، و گرمی[2] از آتش، و خشکی[3] از خاک، و لطافت[4] از ہوا، و انچ بدیں ماند،

و عرض عام بہ نہ قسم است، کمیت[1] و کیفیت[2]، و اضافت و این[3] و متی[4] و وضع[5] و ملک[6] و اَن یفعل[7] و اَن ینفعل[8]، و ایں جملہ اعراض اند، و کمیت چندی باشد، و کیفیت چگونگی، و اضافت نسبت کارے بہ کارے باشد، و این کجائی باشد، و متی کیسی[?] باشد، و وضع نہادگی باشد، و ملک اوزائی[1] باشد، و اَن یفعل کردگی باشد، و اَن ینفعل کنندگی باشد، و ایں جملہ آنست کہ ہر حرکاتے و سکناتے کہ مدبر افلاک را و امہات را . . . . . کسی اسحات رابداند(؟) . . . . جزویات باشد، و حرکات و سکنات ممکنات (؟) . . . . چنانک باشد معلوم او گردد، و ایں سخن را . . . . . اولی تر آں باشد کہ مردم تفحص کند باستناد؟ خویش، . . . . کہ انچ مقصود است موقع ست (؟)،

---

[1] ایں عبارت در نسخہ نیست، مگر مقام اقتضائے آں میکند،
[2] حاصل مصدر ارز کے؟ ساختہ است، [3] در اصل "اوراے" نوشتہ. گمان می بریم کہ اُورائی باشد،
[1] انچہ کہ چوں اَزرہ (اے ابرہ) باشد یعنی لباس بالا، میبذی در ہدایۃ الحکمۃ گوید اما الملک و یقال لہ الجدۃ ایضا ہو حالۃ یحصل للشئ بسبب مایحیطہ بکون الانسان متعمما و متقمصا" "س"

بدانک هر سخنی که گوینده او ...... خادم باشد که آن را امر گویند، و آن ..... گوید با کسی بود او را مامور خویش دانسته باشد، یا دل خواهی[1] (؟) باشد، و آن چنان بود که کسی از راه کمتری با کسی گوید که بالای او بود، یا قضیهٔ شرطی بود، و آن چنان باشد که کسی گوید اگر نه چنان باشد چنین بود، و قول متباین است و آن سخنی بود که او صورتی دیگر دارد و تحقیقت آن سخن بود، و قول دیگر مشترک است چنانک مثلا که لفظی باشد که آن لفظ بر دو معنی یا بیشتر دلالت کند،

۵- بدانک کارها که از مردم بیرون آید از دو چیز بیرون نیست و هر دو عرض است، اما حال باشد، اما ملکه[2] و اما ملکه، حال آن باشد که در مردی از تغیری یا از سر شهوتی یا از سر دعوی حرکاتی و سکناتی پیدا آید، و این از دو بیرون نیست، یا پسندیده باشد یا ناپسندیده، چنانک مثلا خشم و حقد که هر دو ناپسندیده باشند، یا شفقت و محبت که هر دو پسندیده باشند، و هرچه در رسید و زود برشد آن را حال خوانند، و هرچه دیرتر بماند آن را ملکه خوانند، چنانک مردم بخواند و دیر ترک فراموش کند تا صفات پسندیده یا ناپسندیده که با مردم بماند، و لیکن چون معدوم شد آن ممکن بود هم عرض باشد بشرف مردم هیچ تعلق ندارد .....

در اثبات صانع عظمت کبریاؤه بباید دانست که هرچه مردم در آن اندیشه تواند برد از سه بیرون نیست، یا واجب باشد، یا ممکن، یا ممتنع، اما واجب (آن؟) چیز باشد که نشاید که نباشد، و چون ممکن را اثبات کردی بضرورت واجب[3]

---

[1] واضح خوانده نشد، این جا حرفی باید که مرادف سوال و دعا باشد، چنانکه اصطلاح منطقیان است

[2] در اصل مکرر است، شاید که این تکرار غلط باشد، [3] کذا،

وممتنع آں باشد کہ وجود او (نشاید کہ باشد[۱] وممکن آں باشد کہ وجود او) شاید کہ باشد وشاید کہ نباشد
و چوں ممکن را اثبات کردی بضرورت ممتنع لازم شود، از بہر آنکہ چوں گفتن چیزے ہست تو ہم
خلق کہ وجود او ممتنع است، پس ایں چہ کہ بوجود او بہمہ طریقہا واجب است باری عز اسمہ باشد
وانچ وجود او ممکن باشد ہرچہ موجود است بجز ذات باری تعالیٰ وانچ ممتنع است وجود ممکن
نباشد واللہ اعلم،

۶۔ بدانک موجودات بر دو قسم است، یکے واجب الوجود است، وآں باری تعالیٰ ست
و دیگر ممکن الوجود است وآں دو نوع است، یکے جوہر وآں ہر آں موجودی کہ از موضوع مستغنی
بود، و دوم عرض، وآں ہر آں موجودے بود کہ از موضوع مستغنی نباشد، وجوہر بر دو قسم است یکے
جسم و دیگر غیر جسم، واجسام در جسمیت برابراند ومتساوی، وآثار واجسام مختلف است، بعضی گرم است
وبعضی سرد است، وبعضی نباتست وبعضی معدنست، وروا نبود کہ مقتضی آں آثار مختلف جسمیت
مشترک بود کہ بر لیست از اثبات صور وقویٰ در جسم تا بسبب اختلاف در آں آثار پیدا شود، وحکما
بعضے از آں صور را خاصیت نام نہادہ اند، پس ہر آنکسے کہ آثار را اجسام مخصوص بداند گر آں افعال
صادر را صور نیست . . . . . جود . . . . . . ہر آئینہ قوت را بمقدار عقل انسانی . . . . . .
کباشد (؟) بسبب غربتی آں بود، واما حکما . . . . معرفت آثار آں قوت علی . . . . .
ہیچ گونہ از و عجب ندارد، چہ ہمچنانک سنگ مقناطیس آہن می رباید، آتش را قوتیست کہ از یک
شعلہ از وے صد ہزار چنداں کہ وی پیدا میشود و در آں آتش ہیچ نقصان پیدا نیاید، واگر نہ آں استی

[۱] ایں عبارت در اصل نیست اما ظاہر کلام دلالت بریں میکند، "س"

که آتش دیده باشد و بسبب کثرت دیدن آن غرابت و تعجب زائل گشته است، و اگر نه جرم آتش از همه
غریب تر و عجیب تر است، و همچنانکه مردم از آتش آن فعل عجب ندارد، و داند که در آتش قوتیست
که موجب احتراق و تسکین (تسخین؟) است، همچنان باید که تصور کند که در جسم مغناطیس قوتیست که فعل
او آهن ربودن است، و هر آنکس که این معنی بحقیقت تصور کند از بسیار اشکالات خلاص یابد،

۷- بدانکه کسانی که طالبان شناخت خداوند سبحانه و تعالی اند چهار گروه اند اوّل[1] متکلمانند
که ایشان بجدل و حجتهای اقناعی راضی شده اند و بدان قدر بسنده کرده اند در معرفت باری[2] عز اسمه،
دوم فلاسفه و حکما اند که ایشان بادلهٔ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و بهیچ[3] ادلهٔ
اقناعی نکردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا توانستن[4] کرد، و ازان عاجز آمدند[5]، سیم اسماعیلیان
اند و تعلیمیان که ایشان گفتند که طریق معرفت جز اخبار خبر[6] صادق نیست چه در ادلهٔ معرفت صانع،
(و[7]) ذات و صفات وے اشکالات بسیار[8] است و ادله متعارض[9]، و عقول دران متحیر و عاجز پس
اولی تر آن باشد که از قول صادق طلبند، چهارم اهل تصوف بودند[10] که ایشان بتفکر و اندیشه طلب معرفت[11]
نکردند که بتصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزه کردند،
چون آن جوهر صافی گشت (و) در مقابلهٔ ملکوت افتاد، صورتهاے آن بحقیقت[12] درآنجا کمه پیدا
شود (بے[13]) هیچ شکے و شبهتے، و این طریق از همه بهتر است (چه معلوم شده است[14]) که هیچ کمال از حضرت

---

[1] پ:- خداوند [2] پ:- (شریف؟) [3] پ:- و بهیچ گونه بادلهٔ اقناعی قناعت نکرده اند، [4] پ:- نتوانستند بردن. [5] پ این لفظ ندارد [6] پ:- مخبر [7] چنانکه در نسخهٔ روزن است، [8] پ:- زیاد، [9] پ:- متعارض، [10] پ:- اند، [11] پ:- نه بتفکر و اندیشه طلب معرفت کردند، بلکه
[12] پ:- این تحقیقات، [13] این زیادت موافق پ ست، در اصل بجاے این «که» است،
[14] زیادت در پ است،

خداوند منحول[۱] نیست، وآنجا که منع و حجاب نیست، پس هر آنچ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد[۲]، چه اگر حجب[۳] زائل شود و حائل روی[۴]، مانع دور گردد، حقائق چیزها چنانک باشد پیدا شود، و سید عالم[۵] علیه افضل الصلوة والتحیة بدین اشارت کرده است و فرموده[۶] الا[۷] ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات[۸] فتعرضوا[۹] لها،

تمت الرسالة بحمد الله تعالی وحسن توفیقه، وصلی الله علی سیدنا ونبینا محمد وآله الطیبین الطاهرین،

---

۱ ب:- دریغ، ۲ ب:- مگر هر آنچه هست آدمی را از جهت کدورت طبیعت باشد، ۳ ب:- حجاب، ۴ زیادت در ب است، ۵ ب:- و سید علیه السلام، ۶ از ب ساقط است، ۷ در ب چنین است ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها،

۸ ابوبکر احمد بن حسین بن علی بیهقی محدث نیشاپوری المتوفی ۴۵۸ه این حدیث را بکتاب خود کتاب الاسماء والصفات باین طریق آورده است عن انس بن مالک رض عن رسول الله صلعم انه قال اطلبوا الخیر دهرکم کله و تعرضوا لنفحات رحمة الله تعالی، فان لله تعالی نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده، وامام غزالی در رساله خود المنقذ من الضلال می آرد کما قال علیه السلام ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها، (ص۵ مطبوعه مطبعه میمنیه مصر) و بوعلی سینا هم او در رساله تفسیر سوره فلق آورده است،
"س"

(٦)

ميزان الحكم

او

رسالة في معرفة مقدارى الذهب والفضة

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجه السيد سليمان الندوي من كتاب ميزان الحكمة

لعبد الرحمن الخازني الموجود في مكتبة جامع بمبائي

والمكتبة الاصفية بحيدر اباد الدكن

اصول هذه الرسالة

من مشاهير حكماء القرن الخامس، ومعاصري الخيامي عبد الرحمان الخازن او الخازني مولى الشيخ العميد القاضي ابي الحسن علي بن محمد الخازني كانت له منزلة سامية عند السلطان سنجر السلجوقي (سنة ۵۱۱ سنة ۵۵۲ھ) وضع له زيجا سماه الزيج السنجري كما ذكره البيهقي في كتابه تتمة صوان الحكمة، وله كتاب جليل في صناعة موازين الفلزات وصنعة موازين الماء، سماه ميزان الحكمة، وذكر في مبتدئه انه تولى جمعه وتدوينه مما اشار اليه الحكماء المتقدمون وبسطه المتاخرون في شهور سنة خمس عشرة وخمسمائة والكتاب يحتوي على مقدمة وثماني مقالات،

١- ولهذا الكتاب نسختان بالهند، احدهما وهي اقدمهما واصحهما في مكتبة جامع بمبائي، كتبها ابو نصر احمد بن محمد العراقي فرغ منه صبيحة يوم الجمعة غرة ربيع الآخر سنة خمس وثمانين وخمسمائة، وفي اليوم الثاني والعشرين من تيرماه القديم سنة ۵۵۴ يزدجردية بساحل بحر عمان في موضع نفال، وقد كتب تحته من بعد سطر الاحد، الثالث عشر من شعبان سنة ستة وثمانين وخمسمائة باصفهان يظهر منه ان النسخة كتبت في عصر لم يبعد عن عصر المصنف الا مقدار نحو ثلثين او اربعين سنة تقريبا،

٢- والنسخة الثانية لهذا الكتاب في المكتبة الاصفية بحيدر اباد الدكن، كتبها احمد بن مكي الشيرازي سنة ١٠٣٣م وهي كثيرة الخطأ ورقمها (١٢٥) في الرياضيات العربية وفيها سقطات وبياضات

وقد نشر الفاضل الروسى خانيكوف بعض اجزائه الاولى. فى المجلة الاسياوية الامريكانية سنة ١٨٦٠م

وقد اتى المصنف فى المقالة الرابعة من كتابه ميزان الحكمة، برسائل فى اوزان الفلزات بالميزان الهوائى والمائى لعدة من الحكماء، ومنهم عمر بن ابراهيم الخيامى فله فيها رسالة فى ميزان الماء المطلق، ذكرها الخازنى فى الباب الخامس من المقالة الرابعة من كتابه هذا،

٣ـ وتوجد نسخة لهذه الرسالة ناقصة النصف فى مكتبة غوتا بالمانيا، نشرها المستشرق الالمانى فريدرخ روزن فى اخر نسخة الرباعيات المطبوعة بمطبعة كاويانى ببرلين سنة ١٩٢٨م

وهذه الرسالة هى التى ذكرها مترجمو الخيامى وسماها بعضهم ميزان الحكم واخرى رسالة فى معرفة مقدارى الذهب والفضة،

وانى طلبت نقل هذه الرسالة خاصة من حيدرآباد الدكن، وبمبائى، فاما فى نقلها الصحيح من المكتبة الآصفية، قام به اخونا العزيز عبد القدوس الندوى، المشتغل فى دائرة المعارف بحيدرآباد الدكن، وصورتها الفوطوغرافية من بمبائى اعتنى بها اخونا الاستاذ سعيد رضا الندوى معلم العربية فى كلية القديس زيوير فى بمبائى، نشكرهما خالصا من اخيهما، وقمت بمقابلة هذه النسخ وجعلت عمودها الذى اعتمدت عليه نسخة بمبائى العتيقة القليلة الخطأ،

رموز النسخ :ـ

ب نسخة جامع بمبائى،

ح نسخة مكتبة حيدرآباد الدكن،

غ نسخة غوتا المطبوعة الناقصة،

اما نسخة خانيكوف الخطية فلم اجد لها اثرا فلعلها فى تبريز حيث كان سفيرا لروسيا،

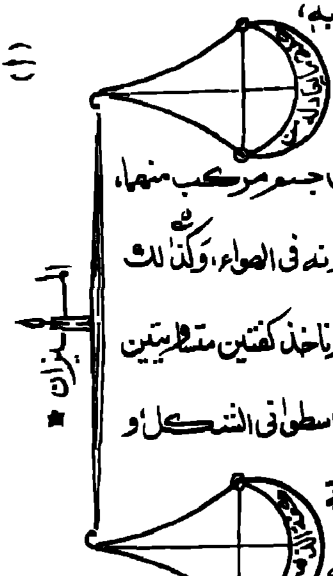
"س"

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الخامس فی میزان الماء المطلق للامام عمر الخیامی، والعمل به، والبرهان علیه

اذا کانت الکفتان او احدیهما فی الماء، والقول فیه یدور علی اربعة فصول،

الفصل الاول فی صنعة الميزان والوزن به،



قال الامام[١] عمر بن ابراهیم الخیامی، اذا اردت ان تعرف مقدار کل واحد من الذهب والفضة فی جسم مرکب منهما، اخذنا[٢] مقدارا[٣] من الذهب الخالص ونعرف[٤] وزنه فی الهواء، وکذلك[٥] ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائیة[٦]، ثم ناخذ کفتین متساویتین متشابهتین[٧] فی میزان له عمود متشابه[٨] الاجزاء استوی فی الشکل و نضع الذهب فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، وکذلك نضع الفضة فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، ونعرف مقداره[٩] ونسبة وزنه[١٠] الهوائی الی وز

---

١ ح : صفة، ٢ غ : ابو الفتح عمر، ح : ابو حفص عمر، وکلاهما محذوفتان من ب، وکنیته المعروفة ابو الفتح و ابو حفص لا یعرف، ٣ غ : نخذ، ٤ غ : تعرف، ٥ العبارة مختلطة فی غ، ٦ کذا فی الاصل وفی ح : الهوا و فی غ : فی الهواء، والصحیح ان یکون الهوائی، ٧ غ : من وفی ح : من اوزان وهی تمام الخطأ، ٨ ح : متساویة متشابهة، ٩ ح : مقدارها، ١٠ ح : وزنها، ★ هذا الشکل لا یوجد الا فی ح،

المائی، ونجعل العمود موازيًا للافق ونعرف مقداره، ثم نعرف نسبة وزنها الهوائی الی وزنها المائی. ثم نأخذ[1] المركب ونعرف وزنه الهوائی الی وزنه المائی، فان كانت النسبة مثل نسبة وزن الذهب الهوائی الی وزنه المائی، فان المركب هو من الذهب الخالص، لا شئ فيه من الفضة وان كانت النسبة مثل نسبة الفضة، فان المركب هو من الفضة، لا شئ فيه من الذهب وان كانت النسبة فيما بينهما، فحينئذ يكون الجرم مركبا بينهما[2]،

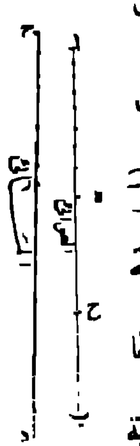
الفصل الثانی فی معرفة[3] ما فی الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسی

ووجه[4] تعرف مقدار كل واحد منهما[5] ان نضع[6] نسبة الوزن الهوائی للمركب الی وزنه المائی كنسبة اب[7] الی حد، واب منهما الوزن الهوائی، ونفرض مقدار الذهب اه فيكون اه وزن الذهب الهوائی، ووزنه المائی حر، فيكون هب وزن الفضة الهوائی، ورد[8] وزنها المائی ومعلوم ان نسبة اه الی حر اصغر من نسبة اب الی حد[9]، لان الذهب فی الماء اثقل من المركب منه ومن الفضة على ما يتكفل برهانه صاحب العلم الطبيعی، ونسبة هب[10] الی رد اعظم من نسبة اب الی حد، لان الفضة فی الماء اخف من المركب منه[11] ومن الذهب، ونجعل نسبة هح الی رد كنسبة اه الی حر[12] فباضطرار يكون هح اصغر من هب[13]، ونسبة اه الی حر كنسبة هح الی رد، فيكون نسبة جميع اح الی جميع سد كنسبة اه الی حر، كما تبين[14] فی خامسة

---

[1] العبارة ساقطة من غ، [2] غ: منهما، [3] ح: فی الجرم الممتزج [4] غ: ان تعرف، [5] غ:- بالوزن الهوائی، [6] العبارة مختلفة فی نسختی ح وغ والصحيح ما فی ب، الذی اخترناه، [7] العبارة ناقصة فی غ، [8] غ: رك، [9] غ:- حك، [10] ح: هج، [11] غ:- منها وهو الصحيح، [12] غ:- حك، [13] غ:- رب، [14] غ:- بين،

الاستقصات[1]، ونسبة اه الى حر معلومة. فيكون نسبة اح الى حد معلومة، وحد معلوم فيكون اح معلومًا وحب الباقي معلومًا، ونسبة هج[2] الى رد معلومة، وكذلك نسبة هب الى رد معلومة، فيكون نسبة هب الى ه ح معلومة، وكذلك الى حب، وحب[3] معلوم فيكون هبح[3] معلومًا، وهو مقدار الفضة. وهذه اشياء برهنت[4] في المعطيات[5]. ونضع لهذا امثالًا لكي يكون اسهل. ليكن نسبة الوزن الهوائي للفضة الى وزنه[6] المائي كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، ونسبة وزن الذهب الهوائي الى وزنه المائي نسبة[7] عشرة الى احد عشر، واخذنا مقدارًا مركبًا بينهما، ووزناه[8] في الماء[9] فكانت عشرة وثلثة ارباع[10]، ونسبة عشرة الى عشرة وثلثة ارباع اعظم من نسبة عشرة الى احد عشر واصغر من نسبة عشر الى عشرة ونصف، فعلمنا انه بالحقيقة مركب بينهما، ونحن من[11] وراء تعرف مقداريهما فيه، فنفرض مقدار



اب من المثال المقدم عشرة ومقدار حد عشرة وثلثة ارباع، واه مقدار الذهب بالفرض ولا نعلم عدده، وحر مقدار وزنه المائي، وقد قلنا ان نسبة اح[12] الى حد كنسبة اه الى حر[13]، ونسبة[14] اه الى حر كنسبة عشرة الى احد عشر فيكون نسبة اح الى حد كنسبة عشرة الى احد عشر



---

[1] غ: الاصول، وهما واحدة، يراد بهما تحرير اقليدس، راجع اخبار الحكماء للقفطي ترجمة اقليدس، [2] غ: ح ز، [3] غ: ح ب، [4] غ: تبرهنت [5] ح:- المعطات وهو تصحيف فان كتاب المعطيات من كتب اقليدس وشرحه المحقق الطوسي، [6] غ: وزنها، [7] غ: كنسبة [8] غ: الهواء [9] غ: فوجدناه، [10] في ح بعد ٢ ووزناه في الماء فوجدناه عشرة [11] العبارة ساقطة من غ، وفي ح بياض، [12] في غ: اح، ٢١، [13] انتهت نسخة غو تا الى هنا، [14] بياض في ح ،

وقد كنا وضعنا حد عشرة وثلثة ارباع، فنضرب عشرة في عشرة وثلثة ارباع ونقسم المبلغ على احد عشر فيخرج[1] تسعة وسبعة عشر جزءاً من اثنين وعشرين جزءاً من واحد وهو اَحَ، فيكون حَبَ الباقي خمسة اجزاء من اثنين وعشرين جزءاً، ونسبة هَبَ الى رَدَ كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، لانها نسبة وزن الفضة الهوائي الى وزنها المائي كما فرضناه اولاً، ونسبة هَحَ الى رَدَ كنسبة عشرة الى احد عشر، فاذا كان رَدَ عشرة ونصف يكون هَبَ عشرة، واذا وضعنا رَدَ احد عشر كم[2] يكون هَبَ بنسبة احد عشر الى عشرة ونصف كنسبة اي شيء الى عشرة، فنضرب احد عشر في عشرة ونقسم المبلغ على عشرة ونصف، فيخرج عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فاذا كان رَدَ احد عشر يكون هَبَ عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فيكون هَحَ عشرة وحَبَ الباقي عشرة اجزاء من احد وعشرين وقد كان حَبَ بالمقدار الذي وضعنا به حد عشرة وثلثة ارباع، وهو خمسة اجزاء من اثنين و عشرين، فنسبة خمسة اجزاء من اثنين وعشرين الى عشرة اجزاء من[3] احد وعشرين كنسبة اي شيء الى عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين، فنضرب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرين في خمسة اجزاء من اثنين وعشرين ونقسم المبلغ على عشرة اجزاء من احد وعشرين فيخرج[4] خمسة وهو مقدار الفضة، اذ هو هَبَ، وقد كنا فرضنا هَبَ مقدار الفضة، ومهما علمنا هَبَ فالمقادير[5] الباقية[6] معلومة، وذلك ما اردنا ان نبين،

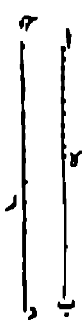
وينبغي ان تكون الصنجات التي يزن[7] بها هذه الاجرام في الهواء والماء من جنس واحد اما من حديد واما من غيره حتى لا يقع بسبب اختلافها[8] تفاوت، معاً انه يمكن ان يقع بسبب

---

[1] سقط ما قبله من ح [2] في ح سقطت، [3] ح: الى، [4] ح: فبلغ [5] ح: فالمقدار الباقية [6] ساقطة من ح [7] في ح: يوزن وهو اصح، [8] في ح سقطة،

اختلاف اشكال الاجزاء تفاوت، الا انه قليل لا يحس به، وان اراد انسان ان يحتاط فيه يثق
عليه الامر في ذلك خاصة في الاوزان اليسيرة ،

الفصل الثالث في معرفة ما في الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالجبر والمقابلة نستخرجه[1]
بطريق آخر، فانه ربما يكون اسهل في الحساب، نفرض اَهَ الذي هو وزن الذهب الهوائي شيئاً،
فيكون هَبَ عشرة الا شيئاً وحَرَ شيء وعشر شيء، لان نسبة اَهَ الى حَرَ كنسبة عشرة الى احد عشر
كما قلناه مراراً،[2] وهَبَ عشرة الا شيئاً ونسبته الى رَدَ كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، كما قلنا
في نسبة وزني[3] الفضة فنضرب عشرة ونصف في عشرة الا شيئاً يبلغ مائة وخمسة الا عشرة
اشياء، فنقسمه على عشرة، يخرج عشرة ونصف الا شيئاً ونصف عشر شيء و
هو رَدَ، وقد كان رَدَ عشرة وثلثة ارباع الا شيئاً وعشر شيء يعدل[4] عشرة
ونصف الا شيئاً ونصف عشر شيء، فنجبر ونقابل من كلا الجانبين يكون
عشرة وثلثة ارباع وشيء ونصف عشر شيء يعدل عشرة ونصف وشيئاً وعشر شيء،



فنقاص عني نسقط المجانسة من كلا الجانبين، يبقى[5] ربع عدد يعدل نصف عشر شيء، فالشيء
الواحد يعدل خمسة اعداد، وهو مقدار الذهب، ومقدار جميع المركب عشرة فيبقى مقدار
الفضة خمسة، وحَرَ وزن الذهب المائي، فيكون خمسة ونصف، لان نسبة عشرة الى احد عشر
نسبة خمسة الى خمسة ونصف، ورَدَ وزن الفضة المائي فيكون خمسة وربع، لان نسبة خمسة

---

[1] ح: ليستخرجه بطريق الجبر. [2] في ح سقطة. [3] ح: وزن. [4] ح: يعدل ،
[5] سقطات وبياضات في ح ،

الى خمسة وربع كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، وجميع حدّ عشرة وثلثة ارباع فتجاوب[١] الحق و الحساب عند الامتحان، وذلك ما اردنا بيانه،

الفصل الرابع في المركبات من ثلثة جواهر فما فوقها، وعلى هذا يقاس كل جوهر بين مختلطين[٢] كيف[٣] ما كانا، واما اذا كانت الجواهر ثلثة فما فوقها، فما نتصب لذلك انتصاباً ثانياً، فان ما ينسب منها الى بعض القدر ماء فهى خطأ لو لم يكن الخطاء وقع من جهة النقل او من جهة النسخة التى شاهدتها، والاحتياط عندى فى الوزن فى الماء ان يوضع الكفة التى فيها الجوهر فى الماء، وتخلى[٤] الثانية فى الهواء وليوضع الصنجات فيها حتى يوازى عمود الميزان سطح الافق، وينبغى ان تكون الاوزان كلها فى ماء واحد على نسق واحد حتى لا يقع تفاوت، وحديث الميزان المعد لهذا الباب[٥] قلما يخلو عن الخطاء الواقع بسبب المياه المختلفة، وكل ماء قارب فى اللطافة ماء الرصد[٦] قل الخطاء فيه،

---

[١] ح: فتجارب، والصحيح فتجاوب، [٢] ح: مختلفين، [٣] سقطة فى ح، [٤] وفى ح زيادة: فينبغى ان لا يعتمد عليه فانه سهو، انه تخمين، [٥] ماء الرصد ماء المطر، قال فى لسان العرب والرَّصْد والرَّصَد المطر ياتى بعد المطر، او المراد من الرصد التجربة، كما جاء فى ميزان الحكمة للخازنى مراراً،

نسخهٔ جدیده

رباعیات خیام

که

اصلش در سنه ۹۱۱ھ بخط کاتب شهیر سلطان علی الکاتب المتوفی سنه ۹۱۹ھ استنساخ یافت
واکنون در کتبخانهٔ الاصلاح، دیسنه، ضلع پٹنه موجود است،

به

نسخ و تصحیح

سید سلیمان ندوی

در مطبع معارف اعظم گڈه چاپ شد،

سنه ۱۳۵۱ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نسخهٔ جدیدهٔ رباعیاتِ خیّام

(صفحهٔ اولیٰ ازین نسخه که درو دو رباعیات باشند تلف شده است)

چون عهده نمی شود کسے فردا را	۱	حالی خوش دار این دلِ شیدا را
می نوش بنورِ ماه، ای ماه که ماه		بسیار برآید و نیابد ما را
از آتشِ ما دود کجا بود آنجا	۲	وز مایهٔ ما سود کجا بود آنجا
آنکس که مرا نام خراباتی کرد		در اصل خرابات کجا بود آنجا
برخیز و بیا بیا ز بهرِ دلِ ما	۳	حل کن بجمالِ خویشتن مشکلِ ما
یک کوزهٔ می بیار تا نوش کنیم		زان پیش که کوزه‌ها کنند از گلِ ما
چون فوت شوم بباده شوئید مرا	۴	تلقین ز شراب و جام گوئید مرا

خواهید که روز حشر یابید مرا | از خاک در میکده جوئید مرا

۵
ای آنکه گزیدهٔ جهانی تو مرا | خوشتر ز دل و دیدهٔ و جانی تو مرا
از جان صنما عزیزتر چیزی نیست | صد بار عزیزتر از آنی تو مرا

۶
امشب بر ماست که آورد ترا | وز پرده بدین دست که آورد ترا
نزدیک کسی که بی تو بر آتش بود | چون باد همی جست که آورد ترا

۷
ای خواجه یکی کام روا کن ما را | دم در کش و در کار خدا کن ما را
ما راست رویم لیک تو کج بینی | رو چارهٔ دیده کن رها کن ما را

ب

۸
در راه نیاز هر دلی را دریاب | در کوی حضور مقبلی را دریاب
صد کعبهٔ آب و گل بیک دل نرسد | کعبه چه روی برو دلی را دریاب

۹
چندان بخورم شراب کین بوی شراب | آید ز تراب چون شوم زیر تراب
تا بر سر خاک من رسد مخموری | از بوی شراب من شود مست خراب

مائیم و می و مطرب و این کنج خراب
۱۰ جان و دل و جام و جامه پر درد شراب[1]
فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
آزاد ز خاک و باد و ز آتش و آب

ت

در میکده ذکر باده چون اسم منست
۱۱ رندی و پرستیدن می قسم منست
من جان جهانم اندرین دیر مغان
این صورت کون جملگی جسم منست

از منزل کفر تا بدین یک نفس است
۱۲ وز عالم شک تا بیقین یک نفس است
این یک نفس عزیز را خوش میدار
کز حاصل عمر ما همین یک نفس است

دل سر حیات را کماهی دانست
۱۳ در موت هم اسرار الهی دانست
اکنون که تو با خودی ندانستی هیچ
فردا که ز خود روی چه خواهی دانست

می خوردن و شاد بودن آئین منست
۱۴ فارغ بودن ز کفر و دین دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست
گفتا دل خرم تو کابین منست

[1] کذا (دُرد شراب؟)

ساقی چو زمانه در شکست من و تست
دنیا نه سراچهٔ نشست من و تست
۱۵
گر زانکه بدست من و تو جام می است
میدان یقین که حق بدست من و تست

نه لائق دوزخم نه در خورد بهشت
ایزد داند گل مرا از چه سرشت
۱۶
چون کافر درویشم و چون قحبه زشت
نه دین و نه دنیا و نه امید بهشت

امروز که نوبت جوانی منست
می نوشم ازانکه کامرانی منست
۱۷
عیبش مکنید اگرچه تلخست خوشست
تلخست ازانکه زندگانی منست

کُنهِ خردم در خورِ اثبات تو نیست
و اندیشهٔ من بجز مناجات تو نیست
۱۸
من ذات ترا بواجبی کے دانم
دانندهٔ ذات تو بجز ذات تو نیست

دوری که درو آمدن و رفتن ماست
او را نه نهایت نه بدایت پیداست
۱۹
کس می نزند دمی درین معنی راست
کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

جز حق حکمی که حکم را شاید نیست
حکمی که ز حکم حق فزون آید نیست
۲۰
هر چیز که هست آنچنان می باید
آن چیز که آنچنان نمی باید نیست

تا هشیارم طرب ز من پنهانست / چون مست شدم در خردم نقصانست
۲۱
حالیست میان مستی و هشیاری / من بندهٔ آن که زندگانی آنست

عمری بگل و باده بفتسیم گشت / یک کار من از دور جهان راست نگشت
۲۲
از می چو نشد هیچ مرادی حاصل / از هر چه گذشتیم گذشتیم گذشت

بسیار دویدیم بگرد در و دشت / اندر همه آفاق بگشتیم بگشت
۲۳
از کس نشنیدیم که آمد زین راه / راهی که برفت راهرو باز نگشت

چون لاله بنوروز قدح گیر بدست / با لاله رخی اگر ترا فرصت هست
۲۴
می نوش بخرمی که این چرخ کهن / ناگاه ترا چو خاک گرداند پست

دیریست که صد هزار عیسی دیدست / طوریست که صد هزار موسی دیدست
۲۵
قصریست که صد هزار قیصر بگذاشت / طاقیست که صد هزار کسری دیدست

بسیار بگشتیم بگرد در و دشت / یک گشت من از کار جهان نیک نگشت
۲۶
در ناخوشی زمانه باری عمرم / گر خوش نگذشت باری خوش خوش بگذشت

۲۷

بتخانه وکعبه خانهٔ بندگیست — ناقوس زدن ترانهٔ بندگیست
محراب وکلیسیا و تسبیح وصلیب — حقا که همه نشانهٔ بندگیست

۲۸

ای دل چو نصیب تو همه خون شدنیست — واحوال تو هر لحظه دگرگون شدنیست
ای جان تو درین تنم چه کار آمدهٔ — چون عاقبت کار تو بیرون شدنیست

۲۹

می بر کف من نه که دلم در تابست — وین عمر گریزپای چون سیمابست
برخیز که بیداری دولت خوابست — دریاب که آتش جوانی آبست

۳۰

روزی که بود اِذَا السَّمآءُ انْشَقَّتْ — واندم که بود اِذَا النُّجُومُ انْکَدَرَتْ
من دامن تو بگیرم اندر عرصات — گویم صنما بای ذَنْبٍ قُتِلَتْ

۳۱

هر دل که در و مهر محبت بسرشت — خواه اهل سجاده باش خواه اهل کنشت
در دفتر عشق هر کرا نام نوشت — آزاد ز دوزخ است و فارغ ز بهشت

۳۲

هر سبزه که بر کنار جوی رستست — گوئی ز لب فرشته خوی رستست
تا بر سر سبزه پا بخواری ننهی — کان سبزه ز خاک ماه روی رستست

خاکی که به زیر پای هر حیوانیست — زلف صنمی و عارض جانانیست
۳۳
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانیست — انگشت وزیری و سر سلطانیست

سر دو جهان در قدح مستانست — خورشید ازل جام می تابانست
۳۴
این نکته که در جان جهان پنهانست — در شیشهٔ می اگر بدانی آنست

چون آمدنم بمن نبُد روز نخست — وین رفتن بی مراد عزمیست درست
۳۵
برخیز و میان ببند ای ساقی چست — کاندوه جهان بمی فروخواهم شست

چندین غم بیحسرت دنیا چیست — هرگز دیدی کسی که جاوید بزیست
۳۶
این یک نفسی که در تنت عاریتست — با عاریتی عاریتی باید زیست

چون ابر بنوروز رخ باده بشست — برخیز و بجام باده کن عزم درست
۳۷
کین سبزه که امروز تماشاگه تست — فردا همه از خاک تو بر خواهد رست

چون آب بجویبار و چون باد بدشت — روزی دگر از عمر من و تو بگذشت
۳۸
هرگز غم دو روزه نخواهم خوردن — روزیکه نیامدست و روزیکه گذشت [۱]

[۱] کذا

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست ۳۹ زین تعبیه جان هیچکس آگه نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست — می خور که چنین زمانها کوته نیست

در نای قرابه غلغل می چه خوشست ۴۰ وین زاری زار نالهٔ نی چه خوشست
در بربط دلفریب و در سرّی ناب — فارغ ز غم زمانه هی هی چه خوشست

یک جرعهٔ می ز ملک کاؤس بہ است ۴۱ وز تخت قباد و ملکت طوس بہ است
هر ناله که عاشقی بر آرد بسحر — از نعرهٔ زاهدان سالوس بہ است

می خوردن من نه از برای طربست ۴۲ نه از بهر فساد و ترک دین و ادبست
خواهم که به بیخودی بر آرم نفسی — می خوردن و مست بودنم زین سببست

خیّام که خیمهای حکمت می دوخت ۴۳ در کورهٔ غم فتاد و ناگاه بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش ببرید — دلّال اجل برایگانش بفروخت

گویند[له] مرا که دوزخی باشد مست ۴۴ قولیست خلاف دل در آن نتوان بست

له (نسخه میں یہ رُباعی دوبارہ لکھ گئی ہے)

گر عاشق و میخواره بدوزخ باشند | فردا بینی بهشت را چون کف دست

گویند مرا بهشت با حور خوشست | من میگویم آب انگور خوشست
۴۵
این نقد بگیر و دست از نسیه بدار | کاواز دهل شنیدن از دور خوشست

چون چرخ و فلک هیچ بکام تو نگشت | خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت
۴۶
هرگز غم دو روز مرا نگرو نگشت | روزیکه نیامدست و روزیکه گذشت

می گرچه بشرع زشت نام است خوشست | چون از کف شاهد و غلام است خوشست
۴۷
تلخ است و حرام است و خوشم می آید | دیریست که تا هرچه حرام است خوشست

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست | نتوان بامید شک همه عمر نشست
۴۸
هان تا ننهیم ساغر باده ز دست | در بیخبری مرد چه هشیار و چه مست

نیکی و بدی که در نهاد بشرست | خیرے و شرے که در قضا و قدرست
۴۹
با چرخ مکن حواله کو نیز چو تو | چرخ از تو هزار بار بیچاره ترست

گویند مخور باده که شعبان نه رواست — نه نیز رجب که آن مه خاص خداست
۵۰
شعبان و رجب ماه خدایست و رسول — ما می رمضان خوریم کان خاصهٔ ماست

ترکیب پیاله که در هم پیوست — بشکستن آن روا نمی دارد مست
۵۱
چندین سر و پای نازنینان جهان — از مهر که پیوست و بکین که شکست

آباد خرابات ز می خوردن ماست — خون دو هزار توبه در گردن ماست
۵۲
گر من نکنم گناه، رحمت که کند — کارایش رحمت از گنه کردن ماست

زان باده که روح راحیاتی دگر است — پر کن قدحی گرچه ترا درد سر است
۵۳
بر نه بکفم که کار عالم سمر است (افسانه) — بشتاب که عمرت ای پسر برگذر است

در فصل بهار اگر بتی حور سرشت — پر می قدحی بمن دهد بر لب کشت
۵۴
هر چند به نزد عامه این باشد زشت — از سگ بترم اگر کنم یاد بهشت

ای دل چو زمانه میکند غمناکت — ناگه برود ز تن روان پاکت
۵۵
بر سبزه نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش که سبزه بر دمد از خاکت

آن باده که قابل صور ماست بذات — گاهی حیوان می شود و گاه نبات
۵۶
تا ظن نبری که نیست گردد هیهات — موصوف بذاتست اگر نیست صفات

عمریست که مداحی می ورد منست — و اسباب می است هرچه در گرد منست
۵۷
زاهد اگر استاد تو عقلست اینجا — خوش باش که استاد تو شاگرد منست

ای آمده از عالم روحانی تفت — حیران شده در چار و پنج و شش و هفت
۵۸
می خور که جز جوانی اندر گل خفت — کم خور غم عالمی که چون رفتی رفت

در صومعه و مدرسه و دیر و کنشت — ترسنده ز دوزخ اند و جویای بهشت
۵۹
وانکس که ز اسرار خدا با خبرست — زاین تخم در اندرون دل هیچ نکشت

ترکیب طبائع چو بکام تو دمیست — خوش باش اگرچه بر تو هر دم ستمیست
۶۰
با اهل خرد نشین که اصل تن تو — گردی و شراری و نسیمی و نمیست

با مطرب و می حور سرشتی گر هست — با آب روان لب کشتی گر هست
۶۱
پیش مطلب و دوزخ فرسوده متاب — حقا که جز این نیست بهشتی گر هست

من می خورم و مخالفان از چپ و راست — گویند مخور باده که دین را عداست
۶۲
چون دانستم که می عدوی دین است — بالله بخورم خون عدو را که رواست

دوران جهان بی می و ساقی حشوست — بی زمزمهٔ نای عراقی حشوست
۶۳
هر چند در احوالِ جهان می نگرم — حاصل همه عشرتست و باقی حشوست

ابر آمد و باز بر سرِ سبزه گریست — بی بادهٔ ارغوان نمی شاید زیست
۶۴
این سبزه که امروز تماشاگهِ ماست — تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگهِ کیست

دریاب که از روح جدا خواهی رفت — در پردهٔ اسرارِ خدا خواهی رفت
۶۵
می نوش ندانی ز کجا آمدهٔ — خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت

بر چهرهٔ گل شبنمِ نوروز خوشست — در صحن چمن روی دل افروز خوشست
۶۶
از دی که گذشت هر چه گوئی خوش نیست — خوش باش و ز دی مگو که امروز خوشست

یزدان که گلِ وجودِ ما آراست — دانست ز فعلِ ما چه بر خواهد خواست[1]
۶۷

---

[1] کذا (خاست؟)

بی حکمش نیست هر گناهی که مراست   پس سوختن قیامت از بهر چه خواست

۶۸

بر لوح نشان بودنیها بوده است   پیوسته قلم ز نیک و بد آسوده است

اندر تقدیر آنچه بایست بداد   غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

۶۹

ترس اجل و بیم فنا هستی تست   ورنه ز فنا شاخ بقا خواهد رست

تا از دم عیسوی شدم زنده بجان   مرگ ابد از وجود ما دست بشست

۷۰

با هر بد و نیک راز نتوانم گفت   کوته سخنم دراز نتوانم گفت

حالی دارم که شرح نتوانم داد   رازی دارم که باز نتوانم گفت

۷۱

با باده نشین که ملک محمود اینست   وز چنگ شنو که لحن داود اینست

از آمده و رفته دگر یاد مکن   حالی خوش باش وان که مقصود اینست

۷۲

گردون کمری ز عمر فرسوده ماست   جیحون اثری ز اشک پالوده ماست

دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست   فردوس دمی ز وقت آسوده ماست

در خواب بُدم مرا خردمندی گفت | کز خواب کسی را گل شادی نشگفت
۷۳
کاری چه کنی که با اجل باشد جفت | می خور که بزیر خاک می باید خفت

بابا، درمِ قلب نی گردد جفت | جاروب طرب خانهٔ ما پاک برفت
۷۴
پیری ز خرابات برون آمد و گفت | می خور که بزیر خاک می باید خفت

چون چرخ بکام یک خردمند نگشت | خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت
۷۵
چون باید مرد و بودنیها همه هشت | چه مور خورد بگور و چه گرگ بدشت

شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست | هر ذرّه ز خاک کیقبادی و جمیست
۷۶
احوالِ جهان و اصلِ این عمر به بین | خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

این کهنه رباط را که عالم نامست | آرامگهِ ابلقِ صبح و شامست
۷۷
بزمیست که وا ماندهٔ صد جمشیدست | قصریست که تکیه گاهِ صد بهرامست

اکنون که گلِ سعادتت[۱] پربارست | ۷۸ | دستِ تو ز جام می چرا بیکارست

---

[۱] کذا (پربارست؟)

می خور که زمانه دشمنی غدار است — دریافتنِ روزِ چنین دشوار است

۷۹
از باد صبا دلم چو بوی تو گرفت — بگذاشت مرا و جستجوی تو گرفت
اکنون ز منِ خسته نمی آرد یاد — بوئے تو گرفته بود خوئے تو گرفت

۸۰
این قصر که بهرام درو جام گرفت — روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی دائم — امروز نگر که گور بهرام گرفت

۸۱
خیّام تنت بخیمه ماند راست — جان سلطانی که منزلش دار بقاست
فرّاشِ اجل ز بهرِ دیگر منزل — این خیمه بیفگند چو سلطان برخاست

۸۲
صحرا رُخِ خود ز ابرِ نوروز بشست — وین دهرِ شکسته دل بتو گشت درست
زین سبزه خطی بسبزه زاری می بین — ای بیخبر از سبزه که از خاک برست

۸۳
در بزم خرد عقل دلیل سره گفت — در شام و عرب میمنه و میسره گفت
گر نااهل گوید می ناسره است — من کے شنوم زانکه خدا می سره گفت

هر کو رقمی ز عقل در دل ننگاشت
یک لحظه ز عمر خویش ضایع نگذاشت
۸۴
یا در طلب رضای یزدان کوشید
یا راحت خود گزید و ساغر برداشت

ای وای بر آن دل که در و سوزی نیست
سودا زدهٔ مهر دل افروزی نیست
۸۵
روزی که تو بی باده بسر خواهی برد
ضایع تر از آن روز ترا روزی نیست

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست
در کنج دلم نور و صفای تو کجاست
۸۶
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی
این بیع بود لطف و عطای تو کجاست

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت
از اهل بهشت گفت یا دوزخ زشت
۸۷
جامی و بتی و بربطی بر لب کشت
این جمله مرا نقد و ترا نسیه بهشت

تا کی ز چراغ مسجد و دود کنشت
تا کی ز زیان دوزخ و سود بهشت
۸۸
رو بر سر حرف بین که استاد قضا
اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت

هر دل که در و مایهٔ تجرید کمست
بیچاره همه عمر ندیم ندم است
۸۹
جز خاطر فارغ که نشاطی دارد
باقی همه هر چه هست اسباب غم است

از یار مغنی نسبی ساقی ماندست ۹۰ وز صحبت عمر بی وفاقی ماندست
از بادهٔ دوش یکنفسی بیش نماند از عمر ندانم که چه باقی ماندست

نفست به سگ خانه همی ماند راست ۹۱ جز بانگ میان تهی از هیچ نخاست
روبه صفتست و خواب خرگوش و بد آشوب پلنگ و از و گرگ و غاست

پر خون ز فراقت جگری نیست که نیست ۹۲ شیدای تو صاحب نظری نیست که نیست
با آنکه نداری سر سودای کسی سودای تو در هیچ سری نیست که نیست

بیگانه اگر وفا کند خویش منست ۹۳ ور خویش جفا کند بد اندیش منست
گر زهر موافقت کند تریاک است ور نوش مخالفت کند نیش منست

از آتش این طائفه جز دودی نیست ۹۴ وز هیچ کسم امید بهبودی نیست
دستی که ز دست چرخ بر سر دارم در دامن هر که می زنم سودی نیست

نج

تا بتوانی غم جهان هیچ مسنج ۹۵ بر دل منه از آمده نا آمده رنج

خوش میخور و می بخش کزین ارث و سپنج — باخود نبری گرچه بسی داری گنج

ح

۹۶
کو مطرب و می تا بدهم داد صبوح — خوش وقتی آن دل که کند یاد صبوح
ما را بجهان سه چیز می آید خوش — سرمستی و عاشقی و فریاد صبوح

خ

۹۷
چون میگذرد عمر چه شیرین و چه تلخ — چون جان بلب آمد چه نشاپور و چه بلخ
می نوش که بعد از من و تو ماه بسی — از سلخ بغره آید و از غره بسلخ

د

۹۸
قدر گل و مل باده پرستان دانند — نه تنگدلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

۹۹
تا آوردن من نبود گردون را سود — وز بردن من جاه و جلالش نفزود
از هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود — کاوردن و بردن من از بهر چه بود

۱۰۰
بوی خوش گل بزخم خاری ارزد — گر باده خوری هم بخماری ارزد
یاری که از و هزار جان تازه شود — انصاف بده که انتظاری ارزد

آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد / بس داغ که او بر دلِ غمناک نهاد
۱۰۱ بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک / در طبلِ زمین و حقهٔ خاک نهاد

خورشید کمندِ صبح بر بام افگند / کیخسروِ روز باده در جام افگند
۱۰۲ می خور که منادی سحرگه خیزان / آوازهٔ اشربوا در ایام افگند

این قافلهٔ عمر عجب میگذرد / دریاب دمے که با طرب می گذرد
۱۰۳ ساقی غمِ فردای حریفان چه خوری / پیش آر پیاله که شب می گذرد

بر چشم تو عالم ارچه می آرایند / مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
۱۰۴ بربای نصیبِ خویش کت بربایند / بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

سِرّم همه دانای فلک می داند / کو موی بموی و رگ برگ می داند
۱۰۵ گیرم که بزرق خلق را بفریبی / با او چه کنی که یک بیک می داند

آنها که محیطِ جمعِ آداب شدند / در کشفِ دقیقه شمعِ اصحاب شدند
۱۰۶ ره زین شبِ تاریک نبردند برون / گفتند فسانهٔ و در خواب شدند

۱۰۷
آنها که اسیرِ عقل و تمییز شدند
در حسرت هست و نیست ناچیز شدند
رو باخبرا تو آب انگور گزین
کین بیخبران بغوره مویز شدند

۱۰۸
پیری سرِ رای بی نوائی[1] دارد
گلنار رخم برنگ آبی دارد
بام و در و چار رکنِ دیوار وجود
ویران شد و روی در خرابی دارد

۱۰۹
آن عقل که در راهِ سعادت پوید
روزی صد بار خویش را می گوید
دریاب تو این یکدمه صحبت که نه
آن تره که بدروند و دیگر روید

۱۱۰
اکنون که دلم ز عشق محروم نشد
کم بود ز اسرار که مفهوم نشد
واکنون که همه بنگرم از روی خرد
عمرم بگذشت و هیچ معلوم نشد

۱۱۱
وقتی که طلوعِ صبحِ ازرق باشد
باید که بکفِ جامِ مروّق باشد
گویند که حق تلخ بود در افواه
باید بهمه حال که می حق باشد

۱۱۲
از بادهٔ شب اگر خمارم نبود
می خوردنِ روز اختیارم نبود
گویند مکن اختیاری خوردن روز
در خوردنِ روز اختیا[2]رم نبود

[1] کذا، (بی نوائی؟) [2] ایضاً

آن روز که توسنِ فلک زین کردند
وآرایشِ مشتری و پروین کردند
۱۱۳
این بود نصیبِ ما ز دیوانِ قضا
ما را چه گناه چون نصیب این کردند

روزی که جزای هر صفت خواهد بود
قدرِ تو بقدرِ معرفت خواهد بود
۱۱۴
در حسنِ صفت کوش که در روزِ جزا
حشرِ تو بصورتِ صفت خواهد بود

زان پیش که غمهات شبیخون آرند
فرمای بتا تا مئ گلگون آرند
۱۱۵
تو زر نهٔ ای غافلِ نادان که ترا
در خاک نهند و باز بیرون آرند

چون مرده شوم خاک مرا گم سازند
واحوالِ مرا عبرتِ مردم سازند
۱۱۶
پس خاکِ گلم بباده آغشته کنند
وز کالبدم خشتِ سرِ خم سازند

در دهر چو آوازهٔ گل تازه دهند
فرمای بتا که می باندازه دهند
۱۱۷
از دوزخ و از بهشت و از حور و قصور
فارغ بنشین که آن بآوازه دهند

گویند بهشت و حورِ عین خواهد بود
آنجا می ناب و انگبین خواهد بود
۱۱۸
ما با می و معشوق ازان ایم مقیم
چون عاقبتِ کار همین خواهد بود

له کذا

۱۱۹
گویند بهشت و حور و کوثر باشد — آنجا می ناب و شهد و شکر باشد
پر کن قدحِ باده و بر دستم نه — نقدی ز هزار نسیه بهتر باشد

۱۲۰
می خور که تنت بخاک در ذره شود — هر ذره ز تو پیاله و جره شود
مشنو سخن بهشت و دوزخ ز کسان — عاقل بچنین روز چرا غره شود

۱۲۱
این خلق همه خرانِ با افسوس اند — پر مشغله و میان تهی چون کوس اند
خواهی که کعبِ پای ترا بوسه زنند — خوش نام بزی که بندهٔ ناموس اند

۱۲۲
می نوش که تا غم از نهادت ببرد — شغلِ دو جهان جمله ز یادت ببرد
رو آتشِ تر گزین کن و آبِ روان — زان پیش که خاک شوی بادت ببرد

۱۲۳
می خور که ز تو کثرت و قلت ببرد — و اندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیای که ازو — یک جرعه خوری هزار علت ببرد

۱۲۴
چون شاهد روح خانه پرواز شود — هر چیز باصلِ خویشتن باز شود
این سازِ وجود و چار ابریشمِ طبع — از زخمهٔ روزگار بی ساز شود

گویند از آن کسان که با پرهیزند | زآنسان که بمیرند چنان برخیزند
ما با می و معشوق از آنیم مدام ۱۲۵ تا بو که بحشرمان چنان انگیزند

زنهار مرا ز جام می قوت کنید | وین چهرهٔ کهربا چو یاقوت کنید
چون فوت شوم بباده شوئید مرا ۱۲۶ وز چوب رزم تختهٔ تابوت کنید

اندیشهٔ جرمم چو برابر گذرد | از آتش سینه آبم از سر گذرد
لیکن شرطاست بنده چون توبه کند ۱۲۷ مخدوم بلطف از سر آن در گذرد

یک جام هزار مرد بدین ارزد | یک جرعهٔ می مملکت چین ارزد
در روی زمین چیست زباده خوشتر ۱۲۸ تلخی که هزار جان شیرین ارزد

در میکده جز بمی وضو نتوان کرد | وان نام که زشت شد نکو نتوان کرد
خوش باش که این پردهٔ مستوری ما ۱۲۹ بدرید و چنان شد که رفو نتوان کرد

مگذار که غصه در حصارت گیرد | واندوه محال روزگارت گیرد
مگذار ز می کنار آب و لب کشت ۱۳۰ زان پیش که خاک در کنارت گیرد

می گرچه حرام است ولی تا که خورد — وانگاه چه مقدار و دگر با[1] چه خورد

۱۴۱

هرگاه که این چهار[2] شرط آمد جمع — پس می نخورد مردم دانا[3] چه خورد

من باده بجام یک منی خواهم کرد — خود را بدو جام می غنی خواهم کرد

۱۴۲

اوّل سه طلاق عقل و دین خواهم گفت — پس دختر رز را بزنی خواهم کرد

آنها که اساس کار بر زرق نهند — آیند و میان جان و تن فرق نهند

۱۴۳

بر فرق نهم سبوی می را پس ازین — گر همچو خروسم اره بر فرق نهند

از دفتر عمر پاک می باید شد — وز چنگ اجل هلاک می باید شد

۱۴۴

ای ساقی خوش لقا تو خوش خوش ما را — آبی در ده که خاک می باید شد

سبو[4]ی درین قوم چه کردی که خرند — دانش چه بری که از تو دانش نخرند

۱۴۵

سالی یکبار آب جویت ندهند — روزی صد بار آبرویت ببرند

آنها که بکار عقل در می کوشند — هیهات که جمله گاو نر می دوشند

۱۴۶

آن به که لباس ابلهی در پوشند — کامروز بعقل تره می نفروشند

[1] کذا (باکه) [2] کذا (سه شرط شد راست بگو) (ونیفیلد) [3] کذا، (کر) [4] کذا، (سودے تو)

خوش باش که عالم گذران خواهد بود — بر چرخ قرانِ اختران خواهد بود
۱۳۷
خشتی که ز قالبِ تو خواهند زدن — بنیادِ سرای دگران خواهد بود

هرگز نه جهانِ کهنه نو خواهد شد — نه کار کسی بکام او خواهد شد
۱۳۸
ای ساقی اگر باده دهی ورنه دهی — میدان که سرِ جمله فرو خواهد شد

از می طرب و نشاط و مردی خیزد — وز طبع کتب خشکی و سردی خیزد
۱۳۹
گر باده خوری تو سرخ رو خواهی بود — کز خوردنِ سبزه روی زردی خیزد

بیمارم و بت در امتحانم دارد — ناخوردنِ می قصد بجانم دارد
۱۴۰
وین طرفه نگر که هر چه در بیماری — جز باده خورم همه زیانم دارد

افسوس که نامهٔ جوانی طی شد — وین تازه بهارِ ارغوانی دی شد
۱۴۱
آن مرغِ طرب که نام او بود شباب — هیهات ندانم که کی آمد کی شد

هر لذت و راحتی که خلاق نهاد — از بهر مجردان و آفاق نهاد
۱۴۲
هر کس که ز طاق منقلب گشت بجفت — آسائشِ خود ببرد و بر طاق نهاد

ر

افلاک که جز غم نفزایند دگر — ننهند بجا تا نربایند دگر
۱۴۳
ناآمدگان اگر بدانند که ما — از دهر چه می کشیم نایند دگر

آن می که حیات جاودانیست بخور — سرمایهٔ لذتِ جوانیست بخور
۱۴۴
سوزنده چو آتش است لیکن غم را — سازنده چو آب زندگانیست بخور

وقتِ سحر است خیز ای طرفه پسر — پر بادهٔ لعل کن بلورین ساغر
۱۴۵
کین یکدمه عاریت درین کنجِ بقا — بسیار بجویی و نیابی دیگر

این اهلِ قبور خاک گشتند و غبار — هر ذره ز هر ذره گرفتند کنار
۱۴۶
آه این چه شراب است که تا روزِ شمار — بیخود شده و بیخبر اند از همه کار

در موسمِ گل بادهٔ گلرنگ بخور — با نالهٔ نای و نغمهٔ چنگ بخور
۱۴۷
من می خورم و عیش کنم نوشم باد — گر تو نخوری من چکنم سنگ بخور

در دائرهٔ سپهرِ ناپیدا غور — جامیست که جمله را چشانند بدور

نوبت چو بدور تو رسد آه مکن ۱۴۸ می نوش بخوشدلی که دورست جور

چون حاصل آدمی درین جای دو در — جز درد دل و دادن جان نیست دگر
۱۴۹
خرم دل آنکه شد بطفلی آزاد — و آسوده کسی که خود نزاد از مادر

دی کوزه گری بدیدم اندر بازار — بر تازه گلی لگد همی زد بسیار
۱۵۰
آن گل بزبان حال میگفت بدو — من همچو تو بوده ام مرا نیکو دار

ای دل همه اسباب جهان ساخته گیر — وین خانه پر از نعمت و خاسته گیر
۱۵۱
در دنیی فانی که نه جای من و تست — روزی دو سه بنشسته و برخاسته گیر

ای دوست غم جهان بیهوده مخور — بیهوده غمان دهر فرسوده مخور
۱۵۲
چون بود گذشت و نیست نابود پدید — خوش باش و غم بوده و نابوده مخور

گر باده خوری تو با خردمندان خور — یا با صنمی لاله رخی خندان خور
۱۵۳
بسیار مخور، فاش مکن، ورد مساز — کم کم خور و گه گاه خور و پنهان خور

کار همه عالم بارادت شده گیر | وین عمر برفته و اجل آمده گیر
۱۵۴
گفتی که بکام خویش دستی بزنم | خود نتوانی وگر توانی زن گیر

ایام شبابست شراب اولیتر | با خوش پسران بادهٔ ناب اولیتر
۱۵۵
این عالم فانی چو خرابست و یباب | از باده درو مست و خراب اولیتر

ز

با تو بخرابات اگر گویم راز | به زانکه بمحراب برم بی تو نماز
۱۵۶
ای اول و ای آخر خلقان همه | خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز | ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز
۱۵۷
نومید نیم ز بارگاه کرمت | دانی که یکی را دو نگفتم هرگز

ما عاشق و آشفته و مستیم امروز | در کوی مغان باده پرستیم امروز
۱۵۸
از هستی خویشتن بکلی رسته | پیوسته بمحبوب الستیم امروز

کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز | تکبیر همی زنیم در پنج نماز
۱۵۹
هر جا که پیاله ایست ما را بینی | گردن چو صراحی سوی او کرده دراز

آب رخ نوعروس رز پاک مریز — جز خون دل تائب غمناک مریز
۱۶۰
خون دو هزار تائب نامعلوم — بر خاک بریز و جرعه بر خاک مریز

از روی حقیقتی نه از روی مجاز — ما لعبتگانیم و فلک لعبت باز
۱۶۱
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود — رفتیم بصندوق عدم یک یک باز

می پرسیدی که چیست این نقش مجاز — گر برگویم حقیقتش هست دراز
۱۶۲
نقشیست پدید آمده از دریای — وانگاه شده بقعر آن دریا باز

لب بر لب کوزه بردم از غایت آز — تا زو طلبم واسطهٔ عمر دراز
۱۶۳
لب بر لب من نهاد و میگفت براز — می خور که بدین جهان نمی آئی باز

س

ای واقف اسرار ضمیر همه کس — در حالت عجز دستگیر همه کس
۱۶۴
یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر — ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

از حادثهٔ زمان زاینده مترس — وز هرچه رسد چو نیست پاینده مترس
۱۶۵
این یکدم نقد را غنیمت میدان — از رفته میندیش وز آینده مترس

ش

خیام اگر ز عشق مستی خوش باش   با لاله رخی اگر نشستی خوش باش
در عالمِ نیستی چو می باید رفت   ۱۶۶   انگار که نیستی چو هستی خوش باش

تا چند کنم غصهٔ نادانیِ خویش   بگرفت دلِ من از پریشانیِ خویش
زنارِ مغانه بر میان خواهم بست   ۱۶۷   دانی ز چه از ننگ مسلمانیِ خویش!

سر مست بمیخانه گذر کردم دوش   پیری دیدم مست و سبوی بر دوش
گفتم ز خدا شرم نداری ای پیر   ۱۶۸   گفتا کرم از خداست می نوش خموش

می را که خرد خجسته دارد پاسش   او آب حیاتست و منم الیاسش
من قوتِ دل و قوتِ روحش گفتم   ۱۶۹   چون گفت خدا منافع للناسش

در کارگهِ کوزه گری رفتم دوش   دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه بر آورد خروش   ۱۷۰   کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

ک

ای چرخِ فلک نان شناسی نمک — پیوسته مرا برهنه داری چو سمک
۱۷۱
از چرخ زنی دو شخص پوشیده شود — از چرخ زنی[1] تو کمتر ای چرخ زنک

روحی که منزه است ز آلایشِ خاک — مهمانِ تو آمدست از عالمِ پاک
۱۷۲
میده تو بیادهٔ صبوحی مددش — زان پیش که گویند انا للّٰه مساک

خیام زمانه از کسی دارد ننگ — کو در غمِ ایام نشیند دل تنگ
۱۷۳
می خور تو آبگینه با نالهٔ چنگ — زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

م

گر من گنه روی زمین کردستم — عفوِ تو امیدست که گیرد دستم
۱۷۴
گفتی که بروزِ عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواه کاکنون هستم

گویند مرا که می پرستم هستم — گویند مرا عارف و مستم هستم
۱۷۵
در ظاهرِ من نگاه بسیار مکن — کاندر باطن چنانکه هستم هستم

ای چرخ زگردشِ تو خرسند نیم — ۱۷۶ — آزاد کنم که لائقِ بند نیم

[1] لہذا، پس چرخ زنی بہ از تو اے چرخ فلک دلک الکتاب تبریزی

گر میلِ تو با بخرد و نا اہل است
من نیز چنان اہل و خردمند نیم

میلم بشرابِ ناب باشد دائم
گوشم بہ نی و رباب باشد دائم
۱۷۷
گر خاکِ مرا کوزہ گران کوزہ کنند
آن کوزہ پُر از شراب باشد دائم

افسوس کہ بی فائدہ فرسودہ شدیم
وز داس سپہر سرنگون سودہ شدیم
۱۷۸
دردا و ندامتا کہ تا چشم زدیم
نابودہ بکام خویش نابودہ شدیم

ما افسرِ خان و تاجِ کی بفروشیم
دستارِ قصب ببانگ نی بفروشیم
۱۷۹
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است
ناگاہ بیک جرعۂ می بفروشیم

چون نیست مقامِ ما درین دیر مقیم
پس بی می و معشوق خطائیست عظیم
۱۸۰
تا کی ز قدیم و محدث ای مردِ سلیم
چون من رفتم جہان چہ محدث چہ قدیم

پاک از عدم آمدیم و ناپاک شدیم
آسودہ در آمدیم و غمناک شدیم
۱۸۱
بودیم ز آب دیدہ در آتشِ دل
دادیم بباد عمر و در خاک شدیم

۱۸۲
زان پیش که از زمانه تابی بخوریم — با یکدگر امروز شرابی بخوریم
کین چرخِ فلک بگاهِ رفتن ما را — چندان ندهد امان که آبی بخوریم

۱۸۳
ای دوست بیا تا غمِ فردا نخوریم — وین یک دمِ نقد را غنیمت شمریم
فردا که ازین دیرِ کهن درگذریم — با هفت هزار سالگان سربسریم

۱۸۴
شبها گذرد که دیده برهم نزنیم — تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز که دم زنیم پیش از دمِ صبح — کین صبح بسی دمد که ما دم نزنیم

ن

۱۸۵
اسرار ازل را نه تو دانی و نه من — وین حرفِ معما نه تو خوانی و نه من
هست از پسِ پرده گفتگوی من و تو — چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

۱۸۶
برخیز و مخور غمِ جهانِ گذران — خوش باش و دمی بشادمانی گذران
در طبعِ جهان اگر وفائی بودی — نوبت بتو خود نیامدی از دگران

۱۸۷
بر سینهٔ غم پذیرِ من رحمت کن — بر جان و دلِ اسیرِ من رحمت کن
بر پای خرابات روِ من بخشای — بر دستِ پیاله گیرِ من رحمت کن

چون حاصل آدمی درین سورستان[1] — جز خوردن غصه نیست تا دادن جان
۱۸۸
خرم دل آن کزین جهان زود برفت — وآسوده کسی که خود نیامد بجهان

غمهای جهان بر دلم آسان می کن — وافعال بدم ز خلق پنهان می کن
۱۸۹
امروز خوشم بدار و فردا با من — آنچه از کرم تو می سزد آن می کن

دارم ز جفای فلک آئینه گون — وز گردش روزگار خس پرور دون
۱۹۰
از دیده رخی همچو پیاله پر اشک — وز گریه دلی همچو صراحی پرخون

تا بتوانی میل بزندان می کن — بنیاد فساد و مکر ویران می کن
۱۹۱
بشنو سخنان عمر خیامی — می میخور و ره می زن و احسان می کن

اکنون که بزد هزار دستان دستان — جز باده لعل از کف مستان مستان
۱۹۲
برخیز و بیا که گل بشاخی[2] بنشست — روز دو سه داد خود ز بستان بستان

و

۱۹۳ بردار پیاله و سبوای دلجو — برگرد بگرد سبزه زار و لب جو

---

[1] کذا (شورستان؟) [2] کذا (بشاخ؟)

کین چرخ بسی قدِ بتانِ مه رو — صد بار پیاله کرد و صد بار سبو

از آمدن و رفتنِ ما سودی کو — وز تارِ وجودِ عمرِ ما پود کو

۱۹۴ در چنبرِ چرخ جانِ چندین پاکان — می سوزد و خاک میشود دودی کو

آنم که پدید گشتم از قدرتِ تو — صد ساله شدم بناز در نعمتِ تو

۱۹۵ صد سال بامتحان گنه خواهم کرد — تا جرمِ من است بیش یا رحمتِ تو

این چرخِ فلک بهرِ هلاکِ من و تو — قصدی دارد بجانِ پاکِ من و تو

۱۹۶ بر سبزه نشین بیا که بس دیر نماند — تا سبزه برون دمد ز خاکِ من و تو

ی

در کارگهِ کوزه گری کردم رای — در پایهٔ چرخ دیدم استاده بپای

۱۹۷ میکرد سبو و کوزه را دسته و سر — از کلهٔ پادشاه و از دستِ گدای

زنهار کنون که میتوانی باری — بردار ز خاطرِ عزیزان باری

۱۹۸ کین مملکتِ حسن نماند جاوید — از دستِ تو هم برون رود یکباری

گر زانکه بدست افتد از می دو منی — می خور تو بهر محفل و هر انجمنی
۱۹۹
کانکس که جهان کرد فراغت دارد — از سبلت چون تو یی و ریش چو منی

گر دست دهد ز مغز گندم نانی — وز می کدوی ز گوسفندی رانی
۲۰۰
با لاله رخی نشسته در ویرانی — عیشی بود آن نه حد هر سلطانی

چندانکه نگاه می کنم هر سوئی — از سبزه بهشت ست وز کوثر جوئی
۲۰۱
صحرا چو بهشت است ز دوزخ کم گوی — بنشین به بهشت با بهشتی روئی

ای آنکه نتیجهٔ چهار و هفتی — وز پنج[۱] و چهار دائم اندر تفتی
۲۰۲
می خور که هزار بارت بیشت گفتم — باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

ای بادهٔ خوشگوار در جام بهی — بر پای خرد تمام بند و گرهی
۲۰۳
هر کس که ز تو خورد دانش نه دهی — تا گوهر او برکف دستش ننهی

یارب بگشای بر من از رزق دری — ۲۰۴ — بی منت مخلوق رسان ما حضری

[۱] کذا، لکن در دیگر نسخ "هفت" است ،

از بادہ چنان مست نگہدار مرا — کز بیخبری نباشدم درد سرے

ہنگام سپیدہ دم خروسِ سحری — دانی کہ چرا ہمی کند نوحہ گری

۲۰۵ یعنی کہ نمودند در آئینۂ صبح — کز عمر شبے گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکماء شیخ
عمر خیام طاب اللہ ثراہ
بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب
سنہ احدی عشر و تسعمایہ
الہجرۃ النبویہ

(العبد المذنب سلطان علی الکاتب)

ونقلہ من خط سلطان علی الکاتب العبد الحقیر
سلیمان الندوی
ثالث رجب سنۃ احدی وخمسین
وثلث عشر مائۃ
للہجرۃ

استدراک و اضافہ

ص۱۰۹ (حاشیہ ص۱) پروفیسر محمد شفیع صاحب (اورنٹیل کالج لاہور) کے جس مقالہ کا ذکر اس حاشیہ مین کیا گیا ہے، وہ اس کتاب کے ۴۷۴ صفحون کے چھپنے کے بعد اسلامک کلچر حیدرآباد دکن کے اکتوبر ۱۹۳۲ء کے نمبر مین چھپ کر شایع ہوا، اور اپریل ۱۹۳۳ء مین میری نظر سے گذرا، پروفیسر ممدوح کا یہ فاضلانہ مضمون اگر پہلے میری نظر سے گذرتا، تو اس ماخذ (بیہقی) کے اشخاص کی تحقیق کے متعلق میری بہت سی محنت بچ جاتی،

ص۹ مین، اور اسی بنیاد پر اس کتاب کے بعض دوسرے مباحث مین، مین نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ قفطی مین خیام کا جو مفصل و صحیح تذکرہ ہے، وہ عماد کاتب کی خریدۃ القصر سے منقول ہوگا، عماد کاتب کی خریدۃ القصر مین خیام کا جو تذکرہ ہے، اسکی نقل پروفیسر محمد شفیع صاحب نے اپنے مذکورۂ بالا مقالہ مین خریدہ کے اُس قلمی نسخہ سے لے کر درج کی ہے، جو لائیڈن کے کتبخانہ مین ہے، وہ عبارت مذکور یہ ہے،

عمر الخیام لیس یوجد مثلہ فی زمانہ، وکان عدیم القرین فی علوم النجوم والحکمۃ وبہ یضرب المثل، اُنشدت من شعرہ باصفہان،

(اس کے بعد وہ چند عربی شعر ہین، جو قفطی مین مذکور ہین،)

خریدہ کی یہ عبارت مذکور قفطی سے بالکل الگ اور مختصر ہے، اور اس مین وہ واقعات نہین جو قفطی

مین ہین، ایسی حالت مین اگر یہ نقل صحیح ہو کہ خریدہ مین خیام کے متعلق اسیقدر ہی تو میرے خیال کی غلطی واضح ہی، پھر بھی یہ معما حل طلب رہجاتا ہے کہ خیام کے تقریباً سو برس کے بعد قفطی نے خیام کے متعلق یہ واقعات حج وغیرہ کس ماخذ سے یا کتاب سے لئے ہین، اور قفطی مین خیام کے تذکرہ کی یہ عبارت، قفطی کی عام عبارت کے برخلاف اس قدر مسجع اور تکلف و تصنع سے آراستہ کیون ہے ؟

ص ۱۰۹ امام ظہیر الدین ابو الحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی نے اپنی کتاب مشارب التجارب مین اپنا حال آپ لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا مین بعینہ نقل کیا ہے، نسباً یہ عرب اور حضرت خزیمہ صحابی کی نسل سے تھے، ۴۹۹ھ مین سبزوار علاقہ بیہق مین پیدا ہوئے، اس لیے ۵۰۷ھ مین جب اپنے باپ کے ساتھ خیام سے ملے تھے تو یہ نو برس کے تھے، اور تعجب ہوتا ہے کہ انھون نے اسی سن مین خیام کے ایک ادب اور ایک ریاضی کے سوال کا صحیح جواب دیا، انھون نے اپنے حالات مین ۵۴۹ھ تک کی تصانیف کے نام گنائے ہین، اُن مین اپنی تاریخ الحکما یعنی تتمہ صوان الحکمۃ کا نام بھی لکھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵۴۹ھ تک تالیف پا چکی تھی، (معجم الادبا، یاقوت حموی جلد ۵ ص ۲۱۱ گب) اس کتاب کے ص ۱۰ اور ص ۱۴ مین اسکی تالیف کی تاریخ ۵۴۹ھ دیگئی ہے یہ انتہائی تاریخ ہے، یعنی یہ اسوقت تک تالیف ہو چکی تھی،

ایک بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے، کہ بیہقی نے خیام سے ۵۰۷ھ کی اپنی ملاقات نیشاپور کا ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد وہ ۵۱۴ھ سے ۵۱۷ھ تک بسلسلہ تعلیم نیشاپور مین قیام پذیر رہے، اور ۵۲۱ھ مین پھر نیشاپور آئے (دیکھو یاقوت) مگر اس اثنا مین پھر کسی ملاقات کا ذکر نہین کرتے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس ۵۰۷ھ والی ملاقات کا ذکر خصوصیت سے اس لئے انھون نے کیا کہ اس سے

ان کو خیام کی زبان سے اپنے بچپن کی ذہانت کی تعریف کا اظہار مقصود تھا،

صے ۵۳ خازنی نے ۵۱۵ھ مین میزان الحکمۃ کے نام سے جو کتاب لکھی ہے، اوس مین خیام، اور اس کے رسالہ میزان کا ذکر کیا ہے، اس مین خیام کے نام کے ساتھ رحمۃ اللہ وغیرہ کوئی لفظ ایسا نہین لکھا ہے جس سے اسکی موت کی طرف اشارہ ہو، اصل عبارت یہ ہے،

ثم فی ھذہ الدلالۃ القاھرۃ تبتھا اللہ تعالی نظر فیہ ابو حفص (؟) عمر الخیامی و حقق القول فیہ و برھن علی صحۃ رصدہ والعمل بہ لماء معین دون میزان معلوم (نسخۂ مطبوعۂ خانیکوف)

خیام نے اپنا یہ رسالہ خازنی سے پہلے ۵۱۵ھ تک مین لکھا ہوگا،

صے ۶۵ عمر بن ابراہیم خیامی کی کنیت تمام اہل تذکرہ نے "ابو الفتح" لکھی ہے، اور یہی کنیت خیام کے رسالۂ کون و تکلیف، رسالۂ وجود فارسی اور رسالۂ جبر و مقابلہ کے شروع مین، اور خیام کے رسالہ میزان الحکم نسخۂ موجودہ کتبخانۂ گوتھا (جرمنی) مین ہے، لیکن میزان الحکمۃ خازنی کے نسخۂ حیدرآباد مین خیام کے رسالۂ میزان الحکم کے شروع مین، اور خانیکوف کے نسخۂ میزان الحکمۃ کے مقدمہ فصل خامس مین "ابو حفص" لکھا ہے، ابو حفص کنیت اس مناسبت سے کہ اس کے ہمنام حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی کنیت بھی یہی تھی، مناسب معلوم ہوتی ہے، شاید اس کی یہ دونون کنیتین ہون، لیکن مشہور تر اور معروف تر ابو الفتح ہی ہے،

صے ۸۰ قاضی محمد بن منصور سرخسی خراسان کے قاضی تھے، راوندی نے راحۃ الصدور (سنہ ۵۹۹ھ) مین ان کو سلجوقی عہد کے اکابر علما مین شمار کیا ہے، (صے ۲۰) حکیم سنائی المتوفی ۵۴۵ھ نے

اُن کی مدح مین اشعار لکھے ہین جنکو پروفیسر محمد اقبال (لاہور) نے اپنے رحمتہ الصدور کے ناصلا حواشی مین نقل کیا ہے
میرے پیش نظر کلیات سنائی کا مطبوعہ نسخہ (بمبئی ۱۳۲۸ھ) ہے، اس مین چند مزید شعر ملتے ہین جن سے
قاضی ممدوح کے کچھ اور حالات معلوم ہوتے ہین، ترکیبات کے عنوان مین ہو:

• درستایش ابوالمفاخر محمد بن منصور قاضی القضاۃ خراسان فرماید"

اس ترکیب بند کے حسب ذیل مختلف شعر انکے حالات سے متعلق ہین،

چو قبول مفخر دین بو المفاخر یافتی | آتش اندر لاف دین کفر و فخر و عار زن

شیخ الاسلام جمال دین مفتی المشرقین | سیف حق تاج خطیبان شمع شرع قاضی القضات

تا ترا صدر خراسان خواند سلطان عراق | شد خراسان برزمین از دین فخر سلطانی دگر

گرچہ نزد دوستان نامت محمد لیک | بر عدو نام تو چون نام پدر منصور باد

(ص ۳۲۰ البمبئی)

اس ترکیب بند مین قاضی صاحب کی فیاضی کی بار بار تصریح ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاعر
نے اسی جذبہ کے اثر سے ممدوح کی تعریف کی ہے، اس سے اس دعویٰ کی کہ قاضی صاحب سنائی کے
استاد تھے، تردید ہوتی ہے،

قاضی صاحب کے نام سے منسوب مواعظ و اخلاق مین ایک عربی کتاب ریاض الانس
برٹش میوزیم کے کتبخانہ مین ہے، اس کے دیباچہ مین ہے، "قال الشیخ الامام الاجل السید

الاوحد صدر الاسلام عماد الدین سیف الحق مفتی الشرق والغرب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
ابوالمفاخر محمد بن منصور نور اللہ ضریحہ ۔ (تتمۂ فہرست عربی کتبخانۂ مذکور ص۱۵۳ ، ۲۳۶)

کشف الظنون مین اس کتاب کے مصنف کا نام ابو سعید حسن بن علی الواعظ ہے لائیڈن اور میونک کے نسخون مین بھی حسن بن علی ہی نام ہے ، (تتمۂ فہرست عربی برٹش میوزیم لائبریری ص۱۵۲)

قاضی محمد بن منصور کی ولادت ووفات کی تاریخ نہین معلوم لیکن اس کتاب مین سنداً مصنف کے ایک شیخ کا نام ابو علی زاہر بن احمد مذکور ہے ، اُن کا ذکر برٹش میوزیم کی فہرست کے مصنف نے تاریخ الاسلام (ذہبی ؟) مین پایا ہے ، اور مین نے انساب سمعانی مین زیر سرخسی اور معجم البلدان یاقوت مین زیر سرخس پایا ہے ، انکی تاریخ وفات ۳۸۹ھ ہے ، ایسی حالت مین وہ شخص جو سنائی المتوفی ۵۴۵ھ کا ممدوح ہو وہ ابو علی زاہر بن احمد سرخسی المتوفی ۳۸۹ھ کا شاگرد نہین ہو سکتا ، اس لیے یہ سند اگر مصنف قاضی محمد بن منصور ہین تو قابل تصحیح ہی ،

زاہر سرخسی کے آخری شاگرد ابن مندہ ہین ، یہ بھی ۳۸۳ھ مین پیدا ہوے ، اور ۴۷۰ھ مین وفات پائی ، (طبقات ابن رجب حنبلی ترجمۂ ابو القاسم عبد الرحمن ابن مندہ جلد اوّل)

اسی سے یہ بھی معلوم ہو سکتا ہی کہ قاضی صاحب کا خیام کا استاد ہونا گو ممکن ہے ، مگر یہ دعوی سند و ثبوت کا محتاج ہی ،

ص۱۴۹و ۵۰۰ اس کتاب مین ایک جگہ ص۵۰۰ مین سنائی کی تاریخ وفات ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ شک کیساتھ درج ہے ، اور ص۱۴۹ مین قطعیت کیساتھ ۵۴۵ھ درج کی گئی ہی ،

میری تحقیق یہ ہے کہ حکیم سنائی نے اپنی مثنوی حدیقہ ۵۲۵ھ مین تمام کی ، اس وقت انکی

عمر ساٹھ برس تھی، اس لیے انکی پیدائش کا سال ۴۶۵ھ ہوگا، اور انکی وفات کا سال بروایت صحیح ۵۴۵ھ ہے،

نفحات الانس وغیرہ مین انکی وفات ۵۲۵ھ لکھی گئی ہے، لیکن یہ بدلائل قطعی غلط ہے، مین نے معارف (مارچ ۱۹۳۳ء) مین "حکیم سنائی کے سنین عمر" پر ایک مدلل مضمون لکھا ہے، جس کو مزید تحقیق مطلوب ہو، وہ مضمون مذکور کی طرف رجوع کرے،

ص۱۰۲ ابوطاہر بن علک کا ذکر طبقات الحنابلہ ابن رجب مین بضمن ترجمہ ابوالوفا ابن عقیل بغدادی حسب ذیل ہے،

"وفی ہذہ السنة توفی ابوالطاہر بن علک وکان من صدور الشافعیة و اکابر المتمولین، فشیعہ نظام الملک وارباب الدولة ودفن بتربة ابی اسحٰق الشیرازی، وجاء السلطان الی القبر بعد دفنہ"

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ شافعیون کے صدر اور اپنے وقت کے بڑے دولتمندون مین سے تھے، اور اس رتبہ کے تھے کہ نظام الملک اور ارباب مناصب نے ان کے جنازہ کی مشایعت کی، اور خود سلطان ملک شاہ ان کی قبر پر حاضر ہوا،

ص۱۲۲ محمد خازن کا مستقل ترجمہ گو نہین ملتا، لیکن ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمة (نسخہ جامع مسجد بمبئی) مین اپنے آقا علی کے باپ کا نام محمد الخازنی بتایا ہے، مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی رحمہما اللہ تعالیٰ، ابوالفتح خازنی نے یہ کتاب ۵۱۵ھ مین لکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس سنہ سے پہلے محمد خازنی اور اس کا بیٹا علی دونون وفات

پا چکے تھے، شہرزوری اور بیہقی مین اس علی الخازنی کو مروزی لکھا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مرو کا باشندہ تھا۔ نظام الملک طوسی (ص۲۶۶ کانپور) کے مصنف نے معلوم نہین ابوالفتح خازنی کے آقا کا نام سکو یہ ابوعلی خازن رئیس مرو، کس طرح بتایا ہے، بہرحال ممکن ہو کہ یہی محمد خازنی مرزی محمد خازن ہو۔

ص۱۴۷، مظفر کی وفات کی تاریخ ۵۱۵ھ کے بعد قرار دیگئی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اوسکی تاریخ وفات ۵۰۶ھ (جبین نظامی عروضی اس سے اور خیام سے ملا تھا) اور ۵۱۵ھ کے درمیان ہے، کیونکہ عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ مین جسکو اُس نے ۵۱۵ھ مین تالیف کیا ہے، لکھا ہے کہ مظفر نے اپنی کتاب ناتمام چھوڑ کر وفات پائی، (فصل خامس مقدمۂ میزان الحکمۃ للخازنی)

ص۱۷۸ **مصادرات اقلیدس**، لفظ "مصادرات" اصطلاحاً کسی علم کے ان مبادی اور مقدمات پر بھی بولا جاتا ہے، جن کے تسلیم کرنے پر اس علم کے مسائل اور مطالب کا ثبوت موقوف ہو، اسلئے اقلیدس کے ان تشریح طلب مقدمات کو مصادرات کہتے ہین جن کو بوقت استدلال تسلیم کر لیا جاتا ہے، اور ان کا ثبوت کسی اور مقام پر دیا جاتا ہے، (دیکھو کشاف اصطلاحات الفنون تھانوی جلد اوّل صفحہ۹)،

خیام کی کتاب کا موضوع اقلیدس کے انھین تشریح طلب مبادی کی تحقیق و اثبات ہے، اقلیدس کے مصادرات کی شرح مین ابن ہیثم مصری المتوفی ۴۳۰ھ کی ایک کتاب ہے جس کا ذکر قفطی نے اخبار العلماء مین (ص۱۶۷ مصر) اور ابن ابی اصیبعہ نے تاریخ الاطباء مین (جلد ۲ ص۹۷ مصر) کیا ہے، خوش قسمتی سے یہ کتاب ہمارے ملک کے مشہور کتبخانۂ رامپور کے فن ریاضی عربی (۵۵) مین شرح المصادرات کے نام سے موجود ہے، جس کی ضخامت ۲۲ صفحے ہو

دوسری کتاب، اس فن پر خواجہ نصیر طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ کی کتاب المصادرات کے نام سے اسی کتبخانہ کے فن ریاضی کے نمبر ۶۳ مین موجود ہے، اسکی ضخامت پچاس صفحون کی ہے،

ان دونون کتابون سے ثابت ہوتا ہے کہ مصادرات کا لفظ "صدور" سے نہین، بلکہ صَدر (سینہ یا آگے) سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق ان مقدمات پر ہوتا ہے، جو اکثر مقالون سے پہلے مذکور ہوتے ہین، ابن ہیثم نے مقالۂ اولیٰ کی شرح کے بعد لکھا ہے "فقد اتینا علی شرح مصادرة المقالة الاولی من کتاب اقلیدس فی الاصول" مقالۂ حادیہ عشر کے خاتمہ پر ہے "هذا ما ذکره اقلیدس فی صدر المقالة الحادیة عشر ولم یقدم فی صدر المقالة الثانیة عشر ولا الثالثة عشر شیئاً من المقدمات لانه استغنی بما قدمه فی صدر الحادیة عشر عن تقدیم غیره فلنختم کتابنا عند هذا القول، تم کتاب شرح مصادرات اقلیدس"

محقق طوسی نے بھی اپنی کتاب کے دیباچہ مین مصادرات کا اطلاق ہر مقالہ کے ابتدائی مقدمات پر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس فن پر مجھ سے پہلے تین صاحبون نے بحث کی ہے، ان مین پہلا شخص ابو علی بن ہیثم مصری ہے جس نے اقلیدس کے مصادرات کے بدلہ اپنی طرف سے نئے مصادرات قائم کئے ہین، جو وضاحت و عدم وضاحت مین اقلیدس کے مصادرون کے قریب قریب ہین، دوسرا شخص الحکیم العالم ابو الفتح الخیامی ہے، جس نے ان مصادرون پر اپنے براہین ایسے مقدمون پر مبنی کئے ہین جو اقلیدس کے بیان کردہ مصادرون سے زیادہ واضح نہین ہین، اور تیسرا شخص فاضل عباس بن الجوہری ہے، جس نے ان کو ایسے مقدمون

پر مبنی کیا ہے جسکا سراسر مغالطہ ہونا، اہل عقل و دانش پر پوشیدہ نہین،

محقق طوسی نے اپنی اس کتاب مین اس کے بعد ہر مصادرہ کی نسبت پہلے ان فاضلون کی رائین نقل کی ہین، اور پھر اپنا طریقۂ اثبات پیش کیا ہے،

محقق کی اس کتاب کا وہ فقرہ جس مین خیام کی کتاب شرح مصادرات پر رائے ہے، حسب ذیل ہے: "ومنهم من اقام عليها برهانا مبنيا على مقدمة لاينقد مها الى الوضوح والجلاء وهو الحكيم العالم ابوالفتح الخيامي" (دیباچہ)

محقق طوسی کی تصنیف کا یہ نسخہ جس نسخہ سے منقول ہے وہ ۷۰۹ھ مین شہر تبریز[1] مین لکھا گیا تھا یعنی مصنف کی وفات کے ۳۷ برس بعد،

اس حوالہ سے خیام کی اس تصنیف "شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس" کی نسبت قدیم اور معتبر سند بھی ہاتھ آتی ہے،

محقق طوسی نے اپنی دوسری تصنیف تحریر اقلیدس مین بھی اکثر مقالون کے شروع مین یہ مصادرات، بنام صدر لکھے ہین،

صـ۱۸۲، میزان الحکمۃ للخازنی، ہندوستان مین اس کتاب کے جن دو نسخون کا پتہ ہم کو چلا ہے، ان کے علاوہ ایک تیسرے نسخہ کا پتہ روسی مستشرق این۔خانیکوف روسی سفیر متعین تبریز نے آج سے چھہتر[2] برس پہلے ۱۸۵۶ء مین دیا تھا، اس نے اس کتاب کے ابتدائی ابواب کا عربی متن اپنے فرنچ

---

[1] مولوی امتیاز علی خان صاحب عرشی ناظم کتب خانۂ ریاست رامپور کا ممنون ہون کہ انھون نے میری فرمایش پر ابن ہیثم اور طوسی کی ان کتابون کے دیباچون کے اقتباسات نقل کرکے مجھے بھیجے،

ترجمہ کے ساتھ امریکہ کی اورینٹل سوسائٹی مین پیش کیا تھا، سوسائٹی مذکور نے عربی متن کو انگریزی ترجمہ کے ساتھ اپنے جرنل کی چھٹی جلد مین ۱۸۶۰ء مین شائع کیا، اس متن مین خیام کا یہ رسالہ جو اب چھپ رہا ہے، شامل نہین،

سوسائٹی کی طرف سے سوسائٹی کے بعض فضلا، نے آخر مین اس کتاب پر کچھ حواشی بھی لکھے ہین، جنمین سے ایک مین (ص۱۱۱) الخازنی کی شخصیت دریافت کرنے کی بھی کوشش کی ہے، اور چند یورپین افاضل کی کتابون سے یہ ظاہر کیا ہے کہ یا تو یہ ابوجعفر خازن ہے، جو ہیئت و فلکیات کا امام تھا، اور یا الحسن بن ہثیم ہے جس کو یورپین لہجہ مین "الزین" ALHAZEN کہتے ہین، لیکن یہ تمام کاوشین بے سود ہین، اور اُس زمانہ کی تحقیقات ہین، جب یورپ اور امریکہ مین مشرقیات کا پایہ چندان بلند نہ تھا،

الحسن ابن ہثیم کو "الزین" بنا کر خازنی سمجھنا، تو صریح حماقت ہے، البتہ ابوجعفر خازن کا نام لیا جا سکتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ خیام وغیرہ سے بہت پہلے گذرا ہے، اس کا نام ابن ندیم کی کتاب الفہرست مین ہے، جو ۳۷۷ھ مین تالیف ہوئی ہے، (ابن ندیم ص۳۷۱ و ص۳۹۲ مصر) اور خود خیام نے اپنے جبر و مقابلہ مین گذشتہ فضلا، مین اسکا ذکر کیا ہے، (ص۲ پیرس) اور یہ خازنی سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ۔۵۵۲ھ) کا معاصر ہے، مصنف نے اپنا نام خود دیباچہ مین دیدیا ہے، اور وہ حسب ذیل ہے، (دستخط)

"عبد الرحمان الخازنی مولی الشیخ العمید القاضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی"۔

اس کا حال بیہقی نے تتمہ صوان الحکمۃ مین اور شہرزوری نے روضۃ الافراح فی تاریخ الحکما مین لکھا ہے، شہرزوری مین ہے،

ابوالفتح عبدالرحمان الخازن کان غلاماً محبوباً رومیاً لعلی الخازن المروزی وحصل

علوم الھندسۃ وکمل فیھا والمعقولات[1] ما وافقت طبعہ مع جھدہ فی تحصیلھا وھوالذی

صنف الزیج السنجری وجمیع ما فیہ من الاوساط والتعدیلات فیہ بحث الا فی تقویم عطارد

فی حال رجوعہ فانہ موافق الرویۃ والامتحان، وکان نقی الجیب عن الاطماع الخبیسۃ

وبعث الیہ السلطان سنجر الف دینار فردھا وقال لا احتاج الیہ وبقی لی عشرۃ دنانیر،

وتکفینی کل سنۃ ثلاثۃ دنانیر ولیس یبقی فی تلک الدار الا سنور، وکان یاکل اللحم

فی کل اسبوع ثلاث مرات، ویتغدی کل یوم بجرد قتین، ولبعث الیہ زوجۃ الامیر

الف دینار فقالت یا اخی اقبل ھذہ منی، فردھا ایضاً وکان یلبس لباس الزھاد ولا یاکل

الاطعام الابرار، والحکیم الحسن السمرقندی من جملۃ تلامیذہ، (نزہۃ الارواح ص۱۱۳ لاہور)

خازنی کی زیج کا نسخہ برٹش میوزیم لائبریری میں موجود ہے، مگر اس میں عبدالرحمان خازنی کی کنیت "ابومنصور" لکھی[2] ہے،

خازنی نے اپنی اس کتاب میں اس "آبی ترازو" کے سابق محققین و مصنفین کے نام گنائے ہیں،

اور یونانیوں کے بعد اسلامی عہد کے حکما، کی نسبت اس کے الفاظ یہ ہیں،

ثم نظر فیہ من المتاخرین فی ایام المامون سند بن علی ویوحنا بن یوسف واحمد

بن الفضل المساح، وفی ایام السامانیۃ محمد بن زکریا الرازی وعمل فیہ رسالۃ ذکرھا

فی کتاب الاثنی عشر وسماہ المیزان الطبعی، وفی ایام الدولۃ الدیلمیۃ کان ینظر فیہ

ابن العمید والفیلسوف ابن سینا ویمیزان الجرم الممتزج علماً وحکماً ولم یصنفا فیہ

تصنیفاً وفی ایام آل ناصر الدین نظر فیہ ابوالریحان ورصد فیہ نسب اجرام الفلزات

[1] ایضاً،

[2] مختصر فہرست لائبریری از کسٹ ای. جی. براؤن، از دو ذی س ۱۹۱۲ء ص ۳۹،

والجواهر واستخرج لتمييز بعضها عن بعض حكماً وعلماً لا سبكاً وتخليصاً، طرقاً حسابية،

ومن هؤلاء المذكورين من زاد فيه كفة ثالثة مزدوجة مع احدى الكفتين لمعرفة زنة مقدار رشول احدى الكفتين في الماء وسهلوا بتلك الزيادة بعض التسهيل

ثم في هذه الدولة القاهرة ثبتها الله تعالى نظر فيه الامام ابو حفص عمر الخيامي وحقق القول فيه وبرهن على صحة رصده والعمل به لماء معين دون ميزان معلوم وكان معاصره الامام ابو حاتم المظفر بن اسماعيل الاسفزاري ناظراً فيه مدة احسن نظر ومتأملاً في صنعته ومتانقاً في حدته سعى في تسهيل العمل به على من اراده وزاد فيه منقلتين للتمييز بين جوهرين مختلطين واشار الى امكان وجود مراكز الفلزات على عموده استقراء ورصداً الماء معين الا انه لم يشر الى كمية ابعادها عن المحور اجزاء وعدداً ولا الى شيء من اعمال الساوى شكل الميزان وسماه ميزان الحكمة، ومضى الى رحمة الله تعالى قبل اتمامه وتدوينه

(الفصل الرابع من المقدمة من نسخة خانيكوف المطبوعة ص ۱۲،۱۳)

(المجلد السادس من مجلة الجمعية الشرقية الامريكانية)

اس کے بعد کی فصل خامس میں خازنی اپنا ذکر کرتا ہے، ولبعد جميعهم يقول الخازني . . . .

. . . . پھر اپنے عہد کے سلطان سنجر کا ذکر کرتا ہے،

وفي دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم مالك رقاب الامم سيد سلاطين العالم سلطان ارض الله ناصر دين الله حافظ عباد الله ملك بلاد الله معين خليفة الله معز الدنيا والدين كهف الاسلام والمسلمين عضد الدولة القاهرة وتاج الملة الزاهرة ومغيث الامة

الباهرة ابی الحارث سنجر بن ملکشاہ بن الپ ارسلان برہان الدین امیر المومنین ادام اللہ سلطانہ وضاعف اقتدارہ . . . . وصنفت کتابا فی میزان الحکمۃ الخزانیۃ المعمورۃ فی شہور سنۃ خمس عشرۃ وخمسمائۃ لھجرۃ نبینا محمد المصطفی صلعم . . . . .

(نسخہ مطبوعہ خانیکوف ص۱۵ جرنل آف دی امریکن اورینٹل سوسائٹی جلد ۶ ۱۸۶۰ء)

ص۲۲۱ (حاشیہ) معیار الاشعار کو فخری بن محمد امیری الہروی (معاصر شاہ حسن ارغون شاہ سندھ ۹۲۸ھ ۹۶۲ھ وشاہ محمد عیسیٰ ترخان ۹۶۲ھ ۹۷۴ھ) نے بھی اپنی کتاب صنائع الحسن مین خواجہ نصیر الدین طوسی کیطرف منسوب کیا ہے،

(دیکھو فہرست کتبخانہ مشرقی بانکی پور پٹنہ جلد ۹ مخطوطات فارسی ص۶۲ و ۱۲۵)

کتاب معیار الاشعار کے دیباچہ مین مصنف کا کوئی نام نہین ہے، اور نہ کسی تاریخ کا ذکر ہے صرف اس رسالہ کی تالیف کا باعث "دوستون کا التماس" لکھا ہے، مگر اثنائے کتاب مین قوافی کی بحث مین ایک جگہ مصنف نے کمال اسمٰعیل صفہانی کے ایک قصیدہ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدہ کی تالیف کے زمانہ مین یہ رسالہ لکھا گیا ہے عبارت یہ ہے

"مثال تغیر ردیف بطریق بدعت آنست کہ کمال اصفہانی درین روزگار در قصیدہ کہ بعضے را از اشعار ردیف می آمد کردہ است وبعضے را می آید آوردہ است ومطلع قصیدہ این است"

سپیدہ دم کہ نسیم بہاری آمد　　نگاہ کردم ودیدم کہ یار می آمد

کمال کا یہ قصیدہ قاضی رکن الدین ابو العلاء مسعود صاعدی اصفہانی کی مدح مین ہے

(دیوان کمال ص۲۲ بمبئی) قاضی رکن الدین مسعود صاعدی کا زمانہ ۶۱۵ھ سے تا ۶۲۲ھ تک معلوم ہی بشہ ۶۱۵ھ

مین اصفہان پر رکن الدولہ نے قبضہ کیا تھا، اور قاضی صاحب بھاگ کر اتابک سعد زنگی کے پاس چلے گئے
تھے، (ابن خلدون ص ۱۰۰ ج ۵ مصر) وہ سلطان جلال الدین خوارزم شاہ المقتول ۶۲۸ھ کی واپسی اصفہان کیوقت
تک جو غالباً ۶۲۲ھ مین ہوئی تھی، زندہ تھے (تاریخ گزیدہ ص ۵۰۲) قاضی صاحب خود بھی اتابک کے پاس سے شاید ۶۲۲ھ سے کچھ
آگے پیچھے واپس آئے تھے، چنانچہ سلطان کیطرح قاضی صاحب کی واپسی پر بھی مبارکباد کا قصیدہ کمال کے دیوان
مین موجود ہے، کمال کی وفات تاتاریون کے حملۂ اصفہان مین ہوئی، جس کا زمانہ ۶۲۵ھ ہے،

اب قاضی صاعدی کی مدح مین کمال نے اپنا یہ قصیدہ شاید ۶۱۵ھ کے پہلے سے لیکر ۶۲۵ھ سے
پہلے تک کہا ہوگا اور معیار الاشعار کی عبارت بالا پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے
کہ معیار الاشعار کی تصنیف کے وقت ہی یہ قصیدہ کہا گیا ہے، بنابرین یہ اسی عہد کی تالیف ہو سکتی ہے
خواجہ نصیر طوسی کی تاریخ ولادت ۵۹۷ھ ہے اسلئے ۶۱۵ھ مین انکی عمر اٹھارہ برس کی اور
۶۲۲ھ مین ۲۵ برس کی ہوگی، اگر یہ عمر علم کی پختگی کے لحاظ سے عموماً ایسی نہین ہوتی جسمین دوست اصرار کیساتھ کسی شخص
سے کوئی کتاب تصنیف کرنے کی خواہش کرین جیسا کہ معیار کے دیباچہ مین ہے "بالتماس بعضے دوستان مرتب کردہ شد"
بنابرین ان تاریخی قیاسات کی صحت کی صورت مین خواجہ کی طرف اس تصنیف کی نسبت اسناد
کی غیر موجودگی مین مشکوک معلوم ہوتی ہے، اور اگر اسناد موجود ہون تو اُن کے اوائل عمر
کی تصنیف ہوگی،

ص ۲۵۰، کمال اسمٰعیل اصفہانی کی تاریخ وفات دولتشاہ نے اپنے تذکرہ مین اوکتائی
قاآن کے اصفہان مین قتل عام کے وقت ۶۳۵ھ مین قرار دی ہے (ص ۱۵۲ و ص ۱۵۳ گب)
مگر مرآۃ العالم مین ۶۳۹ھ خلاصۃ الافکار مین ۶۲۵ھ (ان دونون حوالون کے لیے دیکھو ریو ۲

ص۵۸) اور ید بیضا علامہ آزاد بلگرامی مین سنہ ۶۲۶ لکھا ہے،

سلطان جلال الدین خوارزمشاہ سنہ ۶۲۱ مین ہندوستان سے واپس گیا، اور سنہ ۶۲۲ اور سنہ ۶۲۳ مین اس نے تفلیس اور آذربائیجان فتح کیا، اور چند روز آکر اصفہان مین قیام کیا، اُسکے اس مختصر قیام کے زمانہ مین کمال نے ایک قصیدہ لکھا ہے جسمین ہندوستان سے واپسی، اور تفلیس و اران کی فتح کا تذکرہ آیا ہی جس سے ثابت ہی کہ شاعر اس وقت تک زندہ تھا (دیکھو تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم ص۱۶۵ اگب) اس قصیدہ کا مطلع یہ ہے،

بسیط روی زمین گشت باز آبادان	بہ یمن سیر سپاہ خدایگان جہان

اسی مین یہ دو شعر ہین،

براق عزم تو گاسے کہ برگرفت ز ہند	نہاد گام دوم بر اقاصی اران
کہ بود جز تو ز شاہان روزگار کہ داد	قضیم اسب ز تفلیس و آب از عمان

یہ قصیدہ جہانکشا مین نقل کیا ہے، اور پورا قصیدہ اس کے مطبوعہ دیوان کے صفحات ۹۶ اور ۹۷ مین موجود ہے،

اصفہان پر تاتاریون کا حملہ رمضان سنہ ۶۲۵ مین ہوا ہے، چنگیز خان نے سنہ ۶۲۴ مین وفات پائی اور اس کے نیکدل بیٹے اوکتائی قاآن نے سنہ ۶۲۶ مین باقاعدہ تخت حکومت پر جلوس کیا، اصفہان پر اوکتائی قاآن کے عہد مین کسی تاتاری حملہ اور قتل عام کا ذکر تاریخون مین نہین ملتا، اس بنا پر یہی سمجھنا قرین قیاس ہے کہ کمال نے سنہ ۶۲۵ (چھ سو پچیس) کے حملۂ تاتار مین شہادت پائی، اور شاید سنہ ۶۲۵ کا عدد سنہ ۶۳۵ مین ملتبس ہو گیا ہو،

متن کتاب ہذا مین (صفحہ ۲۵) دولتشاہ کی پیروی مین کمال کی تاریخ وفات ۶۳۵ھ لکھی گئی ہے، فلیتامل،

صفحہ ۲۷۸، خواجہ نصیر الدین طوسی کی ولادت، متفقاً ۵۹۷ھ مین اور وفات ۶۷۲ھ مین ہوئی، (دیکھو فوات الوفیات کتبی، و ہفت اقلیم امین رازی) مگر تعجب ہے کہ ریو نے ۵۰۰ھ تاریخ ولادت اور ۶۹۲ھ تاریخ وفات لکھی ہے (برٹش میوزیم کیٹلاگ جلد ۲ صفحہ ۴۴۱) جس کی کوئی سند نہین معلوم،

درة الاخبار (طبع لاہور) کے فاضل محشی نے تاریخ گزیدہ کے حوالہ سے لکھا ہے (صفحہ ۱۳۳) کہ "عمرش بقول صاحب گزیدہ ۵۰، سال و ۷، ماہ و ۷، روز بود" مگر مجھے گزیدہ مین اس قسم کا کوئی بیان نہین ملا، (دیکھو تاریخ گزیدہ صفحہ ۱۵۸ و صفحہ ۵۰۶ و صفحہ ۸۱۰) البتہ ہفت اقلیم امین رازی مین یہ لکھا ہے کہ "مدت عمرش ہفتاد و ہفت سال و ہفت ماہ و ہفت روز بودہ" (نسخۂ قلمی ندوة العلماء) لیکن درحقیقت یہ مدت عمر ۷۵ برس، ۷ مہینے اور ۷ روز ہونی چاہئے کہ امین رازی نے ۱۱ جمادی الاولیٰ ۵۹۷ھ کی تاریخ ولادت، اور ۱۸ ذیحجہ ۶۷۲ھ کی تاریخ وفات نقل کی ہے، اور یہ کل مدت اسی قدر ہوتی ہے،

مین نے (صفحہ ۲۷۸ مین) خواجہ کی عمر ۷۷ برس لکھدی ہے، جو تصحیح طلب ہے، درحقیقت کچھ کم چہتر برس ہوئی،

صفحہ ۲۸۶ و ۲۹۲ محمد بن بدر جاجرمی، ملک الشعراء بدر الدین جاجرمی کا لڑکا تھا، بدر جاجرمی خواجہ بہاؤ الدین جوینی (عطاملک جوینی کے باپ) کا مداح و شاعر تھا، بہاؤ الدین جوینی نے ۶۵۱ھ مین وفات پائی ہے، بدر جاجرمی کا حال دولتشاہ نے لکھا ہے، (صفحہ ۲۱۹ گب) مگر کوئی تاریخ نہین

لکھی ہے، اس کے بیٹے محمد مصنف مونس الاحرار کا حال کہین نہین ملا،

ص۲۹۲، مونس الاحرار فی دقائق الاشعار محمد بن بدر جاجرمی کے تذکرہ مونس الاحرار کا ذکر ڈاکٹر سر ڈینی سن راس نے اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز کے ایک بلیٹن مین اپنے ایک مضمون "رباعیات عمر خیام اور الحاق" مین کیا ہے، اس مین سے صرف مونس الاحرار کا تذکرہ معارف جلد ۲۱ نمبر ۳ (مارچ ۱۹۲۸ء) صفحہ ۲۱۰ مین حسب ذیل چھپا ہے،

اس قلمی نسخہ کا نام مونس الاحرار ہے، پانچ سو صفحون کی کتاب ہے، تالیف کا سال ۷۴۱ھ (۱۳۴۱ء) ہے،
اس مین قدیم شعرا سے لیکر مصنف کے وقت تک کے نامی شعرا کے کلام کے انتخابات موجود ہین،
مصنف کا نام محمد بن بدر جاجرمی ہے، اور لطف یہ ہے کہ یہ نسخہ از اول تا آخر خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اس کا خط نہایت صاف ہے۔

ص۳۳۲ بعض مصنفین کی تقلید مین ہم نے ذخیرۂ خوارزمشاہی کو سلطان علاء الدین خوارزمشاہ (۵۶۸ھ-۵۹۶ھ) کے عہد کی تصنیف بتایا ہے، لیکن یہ صحیح نہین، اس کا مصنف ابو ابراہیم اسماعیل بن حسن جرجانی ۵۰۴ھ مین خوارزم آیا تھا جیسا کہ اس کتاب کے دیباچہ مین ہے، اور سلطان قطب الدین ابو الفتح محمد بن نوشتگین (۴۹۱ھ-۵۲۱ھ) کے نام پر لکھی گئی ہے، (دیکھو ریو کی فہرست برٹش میوزیم لائبریری ج ۲ ص۴۶۶) خود مصنف کی وفات ۵۳۱ھ مین ہوئی ہے (دیکھو معجم البلدان یاقوت لفظ جرجان) البتہ اسکی دوسری تصنیف خفی علائی سلطان علاء الدین اتسز خوارزمشاہ (۵۲۱ھ-۵۵۱ھ) کے نام پر شاید اسکی شہزادگی کے زمانہ مین لکھی گئی ہے، ان دونون کتابون کے خطبے بانکی پور کیٹلاگ (جلد ۱۱ ص۳ اور ص۸) مین مذکور ہین، تمت

کتاب خیام کی فہرستین

(۱) فہرستِ اسماء

یعنی

وہ اشخاص جنکے نام اس کتاب مین آئے ہین لیکن خیام کا نام اور تخلص اس فہرست مین شامل نہین ہے

متن کا ہندسہ جلی اور حاشیہ کا خفی ہے

و

ہ

ی

(۲) فہرستِ اقوام وقبائل

یعنی

(وہ قومیں اور خانوادے جن کے نام اس تصنیف میں آئے ہیں)

(۳) فہرستِ کتب

(یعنی وہ کتابیں جنکے نام اس تالیف کے متن یا حاشیہ میں آئے ہیں)

تصحیح اغلاط

غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر
ابوالقاسم	ابومحمد القاسم	۲ و ۳	۱۴ و ۴	بار	چار	۲۲۱	۱۱
ابوالفتح	الفتح	۳	۲	بگوی	گوئی	۲۳۶	۱۳
سنہ ۵۵۰ھ	سنہ ۵۵۲ھ	۷ و ۲۵	۵ و ۱۲	جسریدۃ	خسریدۃ	۲۴۳	۱۲
سنہ ۲۲۴ھ	سنہ ۶۲۴ھ	۷	۱۰	سنہ ۱۸۹۸ء	سنہ ۱۸۹۷ء	۲۶۵	۲
مجمع الغرائب	مخزن الغرائب	۸ و ۲۴۶	۲ و ۱۶	بدر	ابن بدر	۲۸۳ و ۲۹۵	۱۲ و ۱ (حاشیہ)
جامع التواریخ	فردوس التواریخ	۹	۱۶	اسکندریہ د	اسکندریہ کا	۳۱۵	۵
سنہ ۴۴۵ھ	سنہ ۵۴۹ھ	۱۴	۵	دوسرا نہیں	دوسرا معبود نہیں	۳۲۲	۱۵
کتابین	باتین	۱۳	۱۸ (حاشیہ)	ان کے حکم	ان حسکل ر	۳۲۹	۲
سنہ ۸۱۷ھ	سنہ ۶۱۸ھ	۱۹	۹	ابن دایہ	دایع	۳۳۶	۸
علی	محمد	۲۹	۹	زہاد عباد	زہاد و عباد	۳۴۳	۴
سب سے پہلی	ابتدائی	۳۷	۱۷	ظہور	طہور	۳۴۸	۱
تولا تھا	ناپا تھا	۴۳	۱۰	سنہ ۹۱۲ھ	سنہ ۹۱۱ھ	۳۷۲	۱۴
سنہ ۱۱۴ھ	سنہ ۵۱۱ھ	۵۸	۱۳	الرداع	الوادع	۳۸۱	۱۵
عبدالملک	عبدالکریم	۷۵	۹	اسم لوجود	اسم الوجود	۳۸۷	۲
سنہ ۴۴۰ھ	سنہ ۴۲۹ھ	۸۳	۱۲ (حاشیہ)	کلامن	کلامنا	۳۹۵	۴
بعد	ساتھ	۹۴	۱۴	نقیب	نقبا	۳۹۸	۱ (حاشیہ)
سنہ ۳۷۶ھ	سنہ ۳۸۸ھ	۱۲۱	۷	نطالبھو	نطالبھم	۴۰۴	۱۰
سے نام سے	کے نام سے	۱۳۰	۸	بیلا	بلا	ایضاً	۱۲
اُسکا	اُن کا	۱۴۲	۱۶	مقترند	مقترنۃ	۴۰۵	۱۳
خمس وعشرۃ	خمس عشرۃ	۱۸۲	۱۰	عنبا	عنہا	۴۰۹	۱۳
سے سنہ ۶۴۶ھ	اور سنہ ۶۴۶ھ	۲۱۴	۱۴				